

SINAKSA

SINAKSA

reproducere desen: MIHAI SÂRBULESCU/autoportret/desen/hârtie/creion, tuș/1996/21x29cm
sigle ornamentale-reproducere după lucrări de SILVIU ORAVITZAN

SINAKSA



NR.III/2008

Editura Platytera

Adresa de contact:
editura_platytera@yahoo.com
(cu mențiunea: pentru Revista „Sinapsa”)

ISSN 1844 – 3524



S e deslăvește iarăși slava Ortodoxiei¹

Spuneau mai înainte anumiți teologi din occident că ortodoxia e petrificată și incapabilă să mai producă din sine o mișcare spirituală. Judecând din afară și deci fatal ținând cont în judecata lor numai de elementele spațiale, cantitative, neînțindîn în ortodoxie și prin urmare nesimțindu-i puterea condensată în forme strâmte și umile – dar reală și nesfărșit de adâncă putere – era ușor să facă astfel de afirmații.

La eroare mai contribuia și faptul că se aprecia numai ceea ce li se părea lor că e valoare, pentru că o aveau și ei în confesiunea lor, pe când valorile specifice, adevărate, ale ortodoxiei nu le vedea. Până azi protestanții de duzină și sectarii, își închipuie că atunci când omul *ascultă* rugăciunea și n-o spune *el*, când *ascultă* citindu-i-se Evanghelia și n-o cetește *el*, el nu poate avea trăire religioasă, nu poate avea mișcare de credință în sufletul său. Ei nu-și pot închipui că credința și experiența religioasă e cel puțin aşa de puternică – dacă nu cu mult mai mult – la ortodox când i se cetește *o molitvă* de preot, pe cât e la sectar când se roagă singur sau în grupă. Știe și ortodoxul să se roage singur și-o face în casa sa, dar rugăciunea aceasta el știe că păstrează încă ceva din lumea aceasta, ceva omenesc, ceva de la el – pe când rugăciunea făcută de preot e cu totul din altă lume (*das ganz Andere*); ortodoxul vede la auzul ei direct realitatea dumnezească. E absurd ce se spune de sectar că ortodoxul trăiește în întuneric și necunoștință de Dumnezeu, că abia când se face sectar devine religios. Sânt aici două feluri de religiozități: una orientată subiectiv, numai la rugăciunile *lui*, numai la cântările *lui*, cealaltă orientată mai mult *obiectiv*: vede pe Dumnezeu prezent mai ales în rugăciunea Bisericii, în cuminecătura de pe altar, în icoane, în cruce etc. De-aici provin și mari deosebiri psihologice între reprezentanții unei religiozități și ai celeilalte. Unii vor mereu să simtă în ei pe Dumnezeu și în nerăbdarea lor se pare că-l simt de câte ori li se mișcă puțin sângele mai nefiresc; ceilalți mai mult *văd*, contemplă pe Dumnezeu și nu fac nici o sforțare pentru ca să aibă firesc această experiență de câte ori sânt în legătură cu cele ale bisericii. Protestantul, sectarul – catolicul chiar pentru că și el e înclinat să țină liturgia și cultul bisericesc drept rit – vede în slujbele bisericești *forme* omorâtoare de duh; ortodoxul vede în ele însă realități dumnezești mai reale ca propria sa persoană.

Cu un cuvânt credința, experiența religioasă, conștiința prezenței lui Dumnezeu a fost în ortodoxie și în timpurile grele prin care a trecut Biserica Ortodoxă, puternică, vie, a fost o stâncă de care s-au sdrobit toate tentativele adverse, a fost o putere înălțătoare și îndumnezeitoare de suflete. Dar Dumnezeu a vrut în adâncă Sa înțelepciune, care nu e înțeleasă decât Tânziu, ca ortodoxia să poarte un timp îndelungat veșmântul umiliinții, a vrut ca slava ei să se ascundă, să se deșerte, asemenea celei a dumnezeiescului ei înțemeietor, poate pentru a face nebună înțelepciunea învătașilor care judecă cu criterii din lumea aceasta externă, care atribuie realitate numai la ceea ce se vede mare – catolici, protestanți, sectari.

¹ Telegraful Român, 1933, nr. 51-52, p. 1.

Dar iată că puterea dumnezeiască a Ortodoxiei, comoara duhovnicească ce-a lucrat ascuns în cele mai mari adâncimi ale sufletului ortodox, începe să-și arunce razele unei străluciri mult promițătoare și nebănuite de străini peste o lume dezorientată și prinsă în vîrtejul agitat al tuturor crizelor.

Ortodoxia pășește pe arenă pentru că i-a sosit ceasul ei. Glasul ei încep toti să-l simtă că e glasul veridic al lui Dumnezeu; luminile ce încep să iradieze din ea simt toti că nu sânt lumini false venite din izvoare de dincolo de limita lumii acesteia. În glasul acesta, în manifestările ortodoxe în ultimul timp, se simte că grăiește un duh care a meditat în sine multă vreme și care are de spus multe și de rostit judecăți inapelabile. Mișcarea Ortodoxiei are în ea accentul desfășurării unei vitalități de tensiune maximă. Coloratura ei spirituală cuprinde delicatele frumuseți și gingășii ale florilor care germinează sub zăpezile sfârșitului de iarnă.

Spiritele de elită ale lumii își întorc privirile spre ortodoxie. Scrisorile teologilor ruși din împrăștiere sănt căutate cu aviditate și-au produs o adeverată panică în pătura conducătoare a catolicilor și protestanților. La lumina ce se reveleză din aceste scrisori, pălesc toate măruntele arguții și ifoasele filozofice ale neotomismului, iar disperata filosofie religioasă protestantă se retrage la colț.

Una dintre aceste scrisori, o succintă sinteză a forțelor spirituale ale ortodoxiei, un concis rezumat al cuvântului ce are să-l spună ortodoxia mai tuturor tragicelor întrebări de azi, al cuvântului înseninător și plin de vraja rezonanței divine, a ieșit și în românește din tipografia mitropolitului Andrei Șaguna. Este „Ortodoxia” arhipresbiterului Sergiu Bulgakoff, carte care resurrecționează nădejdile și optimismul oricărui ortodox ce-o cetește².

Ce să spunem apoi de acea viguroasă rază de lumina ce-a țâșnit din adâncurile sufletului ortodox sub forma „Frăției ortodoxe române”. Conștiințele creștine ortodoxe ale intelectualilor noștri, conștiințe ce păreau iremediabil amortite, s-au scuturat dintr-odată de toată cenușa așternută peste jarul dumnezeiesc din ele, de fanfaronada unei științe care limita privirile la ceea ce se vede, dându-ne acest curent pe care-l vedem cum crește și se animează continuu.

Cuvântarea dlui prof. Sextil Pușcariu, ținută la constituirea F.O.R.-ului, secția Sibiu, un imn serafic, fermecat, ca și ortodoxia pe care a cântat-o, a fost ea însăși duh din duhul ortodoxiei, duh de frumusețe duhovnicească, de dreaptă chibzuială, de dulce omenie, de adâncă privire în tainele vieții românești.

Coloratura sufletului românesc, vraja divină a ortodoxiei românești, încă nu e, nici ea, precipitată în concepte și închegată în sistem. Dar o intuim cei ce o trăim și am trăit-o la vatra părintilor din sat, și cei mai buni dintre noi o cântă în imaginile poezie. A sosit însă vremea s-o elaborăm ideologic este ca s-o vadă și cei ce n-o trăiesc direct.

S-o vadă atât cât se poate vedea de unul care n-o trăiește. Aceasta a spus-o și dl Sextil Pușcariu: „Noi n-avem încă o teologie ortodoxă. Unul din punctele principale ale F.O.R.-ului e s-o creeze”.

Procesul puternic ce s-a început de revelare a slavei Ortodoxiei va da realitate și acestei dorințe. Ortodoxia a intrat în faza „preainălțării”.

Dumitru Stăniloae

² Mai apoi în cartea *Iisus Hristos sau restaurarea omului* părintele Stăniloae îndeamnă la rezervă față de învățătura lui Bulgakov, avertizând că în anumite aspecte „iese din schema dogmei creștine, trecând în panteism” (Ed. Omniscope, Craiova, 1993, p. 68) (n. r.).



Nu vreau să respir ideologii!*

– Domnule Puric vă mulțumesc, mai întâi, pentru faptul că ați dat curs invitației pe care v-am adresat-o...

Dan Puric: Mulțumesc și eu pentru invitație.

– V-am chemat, mărturisesc, datorită faptului că demult n-am mai întâlnit un tip de discurs ca cel pe care îl propuneți dumneavoastră. Sunt foarte curios cum se naște un astfel de discurs, mai ales în sufletul unei personalități de genul dumneavoastră.

Dan Puric: Cred că este o reacție de toaletă sufletească să ieși dintr-un discurs care se generalizează, precum cancerul în ultima fază, și a cărui experiență eu am mai avut-o pe cont propriu asupra ființei mele în perioada comunistă. Este și un discurs în curs de omogenizare galopantă. Acum este discursul de tip nou, european, în care terminologia devine sufocantă, mentalitățile se niveleză și este păcat. Asta nu înseamnă că există o reacție împotriva Europei occidentale, ci din contră. Am cel mai mare respect față de valorile Europei occidentale, pe care noi le-am luat ca model pe parcursul istoriei. Este vorba de o tendință interesantă, de studiat chiar asupra Europei. De ce o Europă care, până acum, și-a făcut valoarea pe identitate, circulă și se lasă atât de repede vrăjita de acest discurs globalizant? Știu că sunt intelectuali în toată Europa, societatea civilă care reacționează destul de puternic. Aici, în România, oamenii au ieșit dintr-o limbă de lemn și intră într-alta.

– Schimbă lemnul, esența...

Dan Puric: Nu, este aceeași esență. Eroarea aceasta de perceptie este una fundamentală. Fukuyama vorbește de sfârșitul istoriei. E clar că nu-și dau seama, sau nu vor să-și dea seama, că istoria nu s-a sfârșit. El a preluat conceptul ăsta al lui Hegel, aşa, destul de ușor, dar istoria merge înainte. Modalitatea de manifestare a istoriei sub forma ideologiei a încetat. Ne aflăm în fața unei ipostaze de virus versatil. Ea s-a transformat. Are o fațetă economică, are o fațetă de manipulare prin mass-media, are o altă dimensiune, dar este același virus. Nu mai răspunde la tratament. Dar murim aşa? Nu mai răspundem?

Este interesant de văzut cum s-a camuflat și cum vrea să fie acum pacifistă! De regulă, lucrurile esențiale, adevărate, sunt protezate de cei care au confiscat, să zicem, în spațiul creștin, pe Bunul Dumnezeu. Mi-aduc aminte, că pe vremea comuniștilor era grija față de om, și din grija față de om s-a ajuns la o mutilare extraordinară. Și acum sunt foarte multe drepturi. Eu m-am întrebat tot timpul, unde au fost drepturile omului în momentul în care în România se întâmpla un masacru fantastic.

– Practicam mai mult stângul omului atunci.

* Interviu realizat în cadrul emisiunii Art cultura, difuzat la RFI în 25 ianuarie 2008.

Dan Puric: A, nu! Ni s-a impus stângul! S-a intrat cu ciubota ca să se impună, pentru că noi, organic, nu avem aşa ceva. E interesant că Hristos pe cruce e înconjurat de cei doi tâlhari. Cel din partea stângă nu a crezut că-i Dumnezeu, și aşa a rămas.

– *Până în ziua de azi. Da, interesant. Mi se pare foarte, cumva, nelalocul lui, aproape de ce spuneați dumneavoastră, de tipul de discurs, de un anumit limbaj de lemn care a funcționat la un moment dat, de celălalt care l-a înlocuit. Mi se pare foarte interesant că ați denumit un aşa zis spațiu creștin. Acum este foarte la modă să se vorbească de o eră post creștină în care ne-am aflat deja. Cum circumscrieți acest spațiu?*

Dan Puric: Important este ce trăim. Trăim moda sau realitatea? Modelele sunt trecătoare și, mai ales, pot fi impuse.

– *Dar cum ne raportăm la această realitate?*

Dan Puric: Ne raportăm întorcându-ne la tradiția și la felul nostru de a fi. Creștinismul este legat de tradiția existenței acestui popor. Privit din partea cealaltă, unde creștinismul a fost confiscat sau unde s-a falimentat, din cauza faptului că a luat o dimensiune politică, ei nu au ochi să ne vadă. Este o diferență de percepție, îmi dau seama. România nu are nici o sansă să fie cunoscută în intimitatea ei și nu numai România.

De fapt, civilizația nu a dus la o largire de perspectivă, ci a dus la o orbire. Se creează un orgoliu al celui puternic, care nu vede realitatea total independentă a celuilalt, ci caută să și-o impună pe a lui. Pierre Manent, spre exemplu, nu vede creștinismul decât ca pe o dimensiune politică, și are dreptate, pentru că, experiența lor, în Apus, aşa este. În Răsărit, noi nu avem această experiență, **suntem total diferiți**. Din punctul asta de vedere, aş putea spune ca un scriitor mare al Argentinei, care spunea despre Argentina *că este o țară ușor de studiat, dar greu de înțeles*. România poate să fie scanată sub toate felurile, poate să fie ecografiată, dar ea nu va fi astfel înțeleasă.

Îmi vine să spun ca Rousseau: *socotitorilor, socotiți, socotii, că a voastră este lumea*. Și totuși, ceva le scapă. Iată o minte care nu se lăsa legănată de prejudecăți și care era, mai degrabă, a paradoxurilor, cum este Jean Jacques Rousseau, și care-și dădea seama de această eroare extraordinară.

Experiența aceasta transnațională a Comunității Europene noi am mai făcut-o. Am găsit într-un text al lui Jean Jacques Rousseau, de pe la 1750, un lucru extraordinar. Atunci, Europa cunoștea această experiență, să zicem comunitară, sub forma imperiilor și sub forma bisericii catolice, care era universală. Deci, erau suprastructuri, peste structurile statale. Și, spune Jean Jacques Rousseau, acum nu mai există francez, nu mai există german, nu mai există italian, suntem toți europeni. Nimeni nu se mai urăște cu celălalt, dar, ce ciudat, în același timp, nimeni nu-și mai iubește țara. Și iată, ne aflăm la 1750, într-un coctel european, de genul acesta, în care fiziolgia, metabolismul europeanului este unul foarte aparte și, brusc, după 1800 și ceva, apare criza naționalistă. Iar acum, după ce s-au creat cu atâta efort națiunile, asistăm la o prăbușire a națiunilor, să zicem aşa, a identităților politice. Să discutăm aşa și să urmărim care ar fi consecințele.

De fapt, vedem că istoria se repetă ciclic. Nimeni n-a băgat de seamă, din contră, cineva în presa din România spunea că este bine să exersăm comportamentul transfrontalier din fostul imperiu Austro-Ungar. Păi, dacă a fost atât de bun imperiul Austro-Ungar, de ce l-au distrus? Acuma îl dau model? Pesemne că, după ce se va distrugе tot, se vor da ca model, știu eu, peste 200 de ani, națiunile, ca formă de identitate. Și, atunci, vedem că mintea omului fără de Dumnezeu este ciclică și e un fel de discurs în buclă. Dar acum se duc cu această chestie vieți, se duc destine de oameni.

Eu cred că prioritățile în lumea contemporană sunt cu totul și cu totul de altă factură. Asta nu înseamnă, cum să zic, că acest construct european nu are o logică, dar piatra fundamentală care ar fi trebuit să fie nu există. Deocamdată este un agregat de interese economice și politice. E ca un magnet din ăla care atrage. Noi suntem o pilitură de fier în toată chestia asta, oricând putem fi atrași. Suntem, deci, agluminați cu forță. Nu suntem înțeleși, iar consecințele vor fi în timp.

– *Dar europeanismul din 1750 nu este europeanismul din 2008. Cărămizile din care este făcut acest monument care ni se plimbă pe sub nas în toate direcțiile sau ni se pune în față pur și simplu sunt de cu totul altă factură.*

Dan Puric: Imperiile mergeau tot pe acest interes economic și politic. Acum se merge tot pe interes economic și politic, pe un coagulant de genul acesta.

– *Care este democrația.*

Dan Puric: Democrația este un liant, un accelerator, care seamănă, pentru mine, cu piftia. Dacă o scoți la soare s-a topit. Devine ciorbă.

– *Și care este soarele?*

Dan Puric: Soarele este înțelepciunea umană. Când se va vedea că chestia asta nu ține decât în frigider, e perfect! Când o scoți la soare... Huntington vorbea de războiul civilizațiilor fără să știe că civilizațiile nu se războiesc. Războiul acesta care există acum, din Irak, cu o dimensiune politică de fapt, se poartă cu altă civilizație, care n-are dimensiune politică, are dimensiune religioasă. O societate hipercivilizată masacrează o civilizație care este bazată pe tradiție, iar lumea nu trage concluzii din chestia asta. **Lumea gândește în termenii care i se dau.** Se spune că lumea musulmană trebuie să fie democratizată. De ce nu se pune problema și altfel? **Să fie lăsați aşa cum sunt!** Nu ati verificat chiar atât de bine democrația asta.

Democrația noi o punem întotdeauna într-o gardă, în sensul că e forma care creează, cât de cât, să zicem, un echilibru, dar uitați ce dezastru este în România cu această **formă mimetică de democrație**. Deci democrația în România este fardul pe care și l-a tras securitatea pe față, mimând forme occidentale, și, de fapt, pe dedesubt este un gheto. S-a trecut de la grădina zoologică unde stăteam toți într-o celulă, la junglă și acum se exercează vânătoarea la liber.

– *Bine, dar noi am mimat întotdeauna cu dezvoltură, de când ne stim.*

Dan Puric: Da, dar am mimat și lucruri bune. De data aceasta, nu mai este România lui Titu Maiorescu, care lua forme fără fond. Și bine a fost că au luat forme fără fond, pentru că aducând formele s-a creat și fondul. De data aceasta, să nu uităm, este o clasă politică care vine dintr-un incubator comunista, și care știe că la modă este lucrul ăsta. Ei cu asta se legitimează în fața Europei. Românul nu trăiește o stare de democrație.

– *Dar ei trăiesc și-si doresc să trăiască o stare.*

Dan Puric: Cine, clasa politică?

– *Da.*

Dan Puric: Nu, clasa politică nu trăiește. Este o oligarzie financiară foarte bine organizată, dusă în mafie economică. Ei coabitează cu forme de democrație sufocând poporul.

– *Și le doresc, oricum s-ar spune. Dacă nu și-ar dori lucrul ăsta nu ar coabita.*

Dan Puric: Dacă în România ar fi adevărată democrație ei n-ar fi. N-ar exista. Primul lucru al unei democrații adevărate este instituția forței cetățeanului. Noi nu avem feed-back. Uitați-vă la spațiul legislativ românesc.

Dacă tu te duci și vrei să responsabilizezi, responsabilizarea rămâne în aer.

– *O să vi se răspundă, îmi cer scuze că vă întrerup, că face parte din balcanismul nostru. Acel lasă-mă să te las, care ne caracterizează pe toată lumea, își aruncă responsabilitatea de care vorbiți aşa peste umăr, ca în baschetul american.*

Dan Puric: Da, dar asta nu este un mecanism democratic, asta este unul al improvizării perpetue. Este, aşa cum am zis, o cosmetizare pe fond autohton. Gândiți-vă că noi nu avem libertate, **noi avem libertinaj**. De asta vulgarizarea din mass-media, televiziuni, presă, ce au dat-o pe post de libertate.

Nu există o libertate reală. Îi dăruiești o societate civilă care a fost amortită, a fost anesteziată, a fost intimidată cu dosariadele astea. Să scanăm foarte bine lucrul acesta.

Ce este tulburător, și după părerea mea cinic, este că aceste forme occidentale care se pretind civilizatorii coabitează foarte bine cu monstruile ăstia din 1989. Astăzi am realizat că o mare parte din clasa conducătoare e de vîrstă mea, eu mă apropiu de 50 de ani. Mă gândeam, pe drum, că am făcut aceeași istorie, am făcut aceeași geografie, am spus aceeași poezii, avem același Eminescu, aceeași țară, și-mi ziceam că nu este adevărat că nu sunt educați. **Este vorba de o diferență de specie.** Este o specie inferioară, este o specie accidentată patologic. Au ieșit dintr-un incubator, este de Orwell, al Comitetului Central, unde au avut totul, au fost puși ilegitim în toată chestia asta și n-au făcut altceva decât să continue. De ce spun toată chestia asta? Pentru că au o pareză în ceea ce privește suferința poporului, necesitățile lui. Nu pot să construiască. Gândiți-vă: acum, suntem forțați de către Comunitatea Europeană să facem un program de dezvoltare durabilă pe termen lung, când în România totul este o improvizare. Clasa politică este o improvizare. Trăiesc din țepe.

– *Vă imaginați ce-ar fi fără această chingă a democrației care li se pune peste acest avânt de val dezlănțuit?*

Dan Puric: Eu îmi imaginez altceva. Dacă forțele democratice din Europa ar fi încurajat și ar fi finanțat valorile din România, țara asta ar fi arătat după 19 ani altfel, **dar nu s-a vrut.**

– *La ce vă referiți când spuneți valori din România? Indivizi?*

Dan Puric: Indivizi, persoane, tineret. Ati fi stat de vorbă cu altcineva. Dacă stai de vorbă cu ei înseamnă că-i bagi în drepturi. Să nu uităm că de 19 ani a fost un dialog cu oameni ilegitimi. **De la Petru Groza înceace sunt numai guverne ilegitime. Istoria României a fost suspendată!**

– *Totuși, după 90, am ales nu? Ne-am dus la urnă, am ales, am băgat votul, am băgat mâna până la cot, am băgat umărul, am băgat capul...*

Dan Puric: Să nu uităm că această alegere e un fel de figurație penibilă. Ni s-a dat să alegem. Adică, ti se dă să alegi între rău și foarte rău. Din spațiul civil n-au fost lăsați să țășnească oamenii necesari, s-a pus o botniță. Dacă occidentalul venea, de exemplu, în ajutorul lui Coposu la vremea respectivă, România arăta altfel. Liniile directoare ale unui om care a avut istorie în spate și care avea România tradițională în spate ar fi arătat cu totul și cu totul altfel. I-au ajutat pe ăștia sau i-au tolerat. Trebuia să zică: *nu tolerăm!* **După părerea mea sunt vinovați a doua oară.**

Sunt vinovați a doua oară! Garanțiiile pe care ni le-au dat, că nu intră rușii peste noi, au fost false.

– *Politica nu este morală.*

Dan Puric: Nu, nu este morală.

– *Așa cum puneți dumneavoastră problema ar trebui ca de fiecare dată să existe o scânteie care să atragă atenția celui care ia decizia politică, scânteie care să aparțină altei lumi.*

Dan Puric: Știu ce spuneți. Aveți perfectă dreptate, în sensul că, pesemne, discursul meu pare a duce puțin către o nuanță de eticizare, dar nu mă gândesc atât de departe, mă gândesc la o chestie de fair play. **Nici ei să nu ceară acestui neam lucruri peste măsură.** Să fie foarte realiști. **Ce au dat li se dă înapoi.** Este foarte clar că România, care intră în Uniunea Europeană unde se cântă la orgă, vine cu un țambal dezacordat. **Nu e vina noastră, ei au făcut ca noi să fim țambal.**

– *Noi nu avem nici o vină în toată treaba asta? An trecut totuși aproape 20 de ani de la revoluție? Dacă am fi avut propria noastră conștiință, a propriului mers și a propriei noastre direcții, oare n-am fi reacționat în consecință?*

Dan Puric: Când să avem, cu o populație obosită și vlăguită, după 45 de ani de comunism? Se pune în paranteză că eu însuși am ieșit terorizat din acest ghetou nenorocit, că toată intelectualitatea în România a fost distrusă la canale, tot tineretul și ce-am avut mai bun, iar pe locurile lor s-au aşezat, să zicem, oameni de cea mai proastă calitate? Chiar intelectualii care au fost de bună calitate pe vremea regimului comunist au ieșit complexați, speriați, distruși. Nu se pune coeficientul de frică?

Știți cum trebuia să funcționeze Comunitatea Europeană cu poporul român? Vă spun eu. În 1948 s-a făcut prima Olimpiadă după cel de-al doilea Război Mondial și un maratonist, ce făcuse lagăr la Auschwitz doi ani și a scăpat cu viață, și-a spus că, dacă va scăpa, va participa din nou la Olimpiadă. Închipuiți-vă! Imaginea este filmată. Este una dintre cele mai tulburătoare. Acest om, din 45 până în 48, a încercat să se antreneze ca să revină la forma de început și a revenit. A făcut cei 40 de kilometri, dar când a intrat în stadion n-a mai putut, se clătina. El era oricum cu un avans mare în fața plutonului și atunci toată lumea s-au sculat în picioare, a coborât și l-au dus către linia de sosire. **Așa trebuia ajutată România!** Ca omul acela care și-a dat ultima respirație! Noi nu mai aveam vitalitate extraordinară. *Ați scăpat?... Haideți!* Poate ăsta este exemplul cel mai bun. **Adică, este o umanitate, a Europei ca civilizație, pe care eu aş fi antrenat-o în chestia asta dincolo de spațiul politic.**

– *Și cum ați fi motivat?*

Dan Puric: Ne mai trebuie motivație?

– *Lor le trebuie, se pare, și, mai ales, motivații de tip rațional. Ei au în spate o istorie care deja bate 250 de ani de raționament făcut la rece și de politică făcută în consecință. Un exemplu așa cum ați dat dumneavoastră este într-adevăr tulburător și recunosc că am avut un fior pe șira spinării și nu numai în momentul în care am încercat să vizualizez imaginea, dar cum motivați acest incident?*

Dan Puric: **Eu îl consider schizoid.** Sigur, cu valori extraordinare. Am călătorit mult în Occident și-am cunoscut oameni de o valoare sufletească nemaipomenită, dar chinuiți.

– Există un loc mai bun pe planetă decât modelul occidental cu extensiile lui din Japonia până în America?

Dan Puric: Din punctul acesta de vedere este clar că Europa este un vârf civilizator. Dar, **între civilizație și spirit mai sunt multe trepte de urcat**. Eu vorbeam aici de ultima responsabilitate. Să nu rămânem numai la cinismul construirii de piramide. Piramidele sunt, se pare, importante, dar cu ce sacrificiu? Dacă vor să construiască piramide în continuare le urăm succes. Eu cred că trebuie spartă această paradigmă. **Care este prețul unei civilizații?** Trebuie să ținem cont de trecut, de celălalt. De fapt, îmi vine să spun, precum Ghandi, după ce a cunoscut acea experiență oribilă în India și l-au dus prin Europa Occidentală, *de la voi – a spus el* în final – *nu-mi trebuie decât Iisus*. În rest, nu-i trebuie nimic.

– *Spațiul de unde provine gestul lui este de o unicitate fără precedent.*

Dan Puric: Păi, veдеți, el spărgea paradigma asta de gândire. Goia a spus că *somnul rațiunii naște monștri*. Eu aş spune altceva. **Nu somnul rațiunii, ci excesul rațiunii naște monștri**. Rațiunea fără de Dumnezeu nu e nimic, este un orgoliu penibil. Din rațiuni de genul acesta s-a făcut comunismul. Dintr-un egalitarism aparent perfect. Lumea nu și-a dat seama că Marx a scris o aporie, a zis că este un sistem perfect legat. Dovadă e că, în spațiul occidental, și mai ales în Franța, există această orbire în fața evidenței. Intelectualitatea de acolo nu-și dă seama de crima pe care a făcut-o comunismul. **După milioane și milioane de oameni omorâți, nu-și dau seama**. Deci, mai multă orbire decât asta în numele rațiunii, nu știu ce să spun... Este rațiunea care luminează sau care a luminat atât de tare, încât a luat vederea. Aștia merg cu mâinile înainte într-un tunel, nici măcar luminiță de la capătul tunelului nu o mai văd.

– *Păi sunt înecați în lumină.*

Dan Puric: E bine spus înecați. Eu nu mai vreau să mă înc în lumina asta. Am făcut experiență. Trebuie să ieşim.

E foarte interesant, în medicina chineză, că se fac niște analogii extraordinare. Se spune că intestinul gros, funcția lui, este să elimine deșeuri, dar mai are și o funcție psihologică, să elimine deșeurile de gândire. Constipația este dublă. Este una fiziolitică și este una mentală. Dacă ar putea să iasă din această constipație mentală ar fi foarte bine. Oricum, istoria le va da un purgativ, pentru că atâtă întepenire se plătește. **Cert este că bilețelul ăla de la Yalta, al lui Churchill, încă funcționează**. Suntem făcuți ba portavion pentru americanii, ba market pentru europeni, ba suntem pândiți să fim guvernii pentru ruși. **Eu vreau să respir liber, nu vreau să respir ideologii!** Eu vreau să-mi trăiesc viața! Această umanitate are nevoie, și asta nu este o chestie utopică, de normalitate. De ce nu vor să înțeleagă? Vorbesc de drepturi, dar atunci de ce le mimează? De ce-și mimează competențele și nu și le exercită? Dreptul poporului român, ca dreptul poporului bulgar, ungar, se declină dintr-o istorie traumatizantă; și atunci, este ca și cum ai lua un copil cu un handicap, pe care vrei să-l pui direct la pian. Tu trebuie să ai înțelegere, să vezi prin ce a trecut. Cum puteam să răspundem, să fim vioi, și să avem o societate civilă, dacă, în anul de grație 2008, noi suntem în halul acesta. Am spus ieri într-un speech la Academia Română că, în mod normal, dacă politicienii ar fi onestați, ar decreta **stare de calamitate socială în cultură și-n învățământ**, așa cum este calamitatea naturală.

– *Cui îi pasă?*

Dan Puric: Păi mie!

– Dumneavoastră, da.

Dan Puric: Da, și dacă îmi pasă mie, înseamnă că le mai pasă la câteva milioane.

– Sigur, este un raționament just...

Dan Puric: Este o realitate.

– Da, dar ce înseamnă câteva, să sperăm că sunt câteva milioane de oameni care reacționează la fel în fața acestui tip de problemă, față de marile construcții socio-politice care se pun la cale și pe care cineva trebuie să și le asume și să le facă? O să vă se spună la fel de fiecare dată: nu poți să faci omletă fără să spargi ouăle.

Dan Puric: Da, dar știți care este răspunsul? Lucrul ăsta i l-au spus lui Panait Istrati când s-a dus acolo în Rusia și a văzut cu ochii lui ce crime odioase au făcut. A întrebat de ce le-au făcut și aia i-au zis:

– Tovarășe Istrati nu poți să faci omletă dacă nu spargi ouăle.

Și el a spus:

– Este adevărat, dar unde este omleta?

Adică, n-au făcut nimic altceva decât să spargă. Au tăiat o aristocrație, o intelectualitate, au făcut-o praf și n-au construit nimic. O crimă. Dacă ei se grăbesc pe construcții de genul ăsta, fără să țină seama de această fiziologie a fiecărui neam, este ca și cum eu n-aș ține cont de intimidarea dumneavoastră, este un lucru care mai devreme sau mai târziu se plătește. Întrebați orice chirurg, când intervine brusc în organismul unui om, că mai este și o reacție post operatorie. Dacă intervenția chirurgicală este violentă și prost făcută sunt niște consecințe îngrozitoare.

– Și nemonitorizată.

Dan Puric: Dar ei nu se gândesc la consecințele pe termen lung. Gândiți-vă că acest conflict din Irak va dura poate sute de ani, în sensul de resentiment la ce s-a întâmplat acolo. Chiar aşa turnăm beton peste orice? Construim hidrocentrale pe scheletele oamenilor? Eu m-am săturat. Știți cum sunt ăștia? Sunt pe poziția lui Kalinin care a zis: „Tovarăși haideți să facem un cincinal fără Dumnezeu”; și au rămas aşa! Fără Dumnezeu!...

Constructul trebuie făcut, civilizația trebuie să meargă înainte, dar trebuie să schimbe ceva. Dacă nu se va ține cont de factorul uman, umanitatea va fi agonică. Din ce în ce mai agonică. Suntem din ce în ce mai mulți, crizele sunt din ce în ce mai mari și lucrurile astăzi devin din ce în ce mai incontrolabile.

– Crize interioare, de conștiință.

Dan Puric: Criză nu numai de conștiință. Este criză socială, criză demografică, criză economică, criză politică. Este oumanitate care trebuie responsabilită. Până și Jean Paul Sartre a avut, ca să zic aşa, un proces de conștiință, că el, de regulă, a mers fără conștiință, a fost cu rațiune. Altfel, nu-l vedeam explicând studenților din Cehoslovacia că acest comunism este o religie și la un an de zile treceau tancurile peste acei bieți studenți care l-au ascultat. El, care a făcut acel comunism caviar de pe malul Senei, a avut o carte prin 1972, *Plaidoyer pour les intellectuels*, în care spunea că ar fi trebuit ca cei care au făcut bomba atomică să fi avut conștiință lucrului făcut. Deci, a ajuns și el, cu întârziere, la ce spunea Carol I când l-au invitat profesorii de la Universitate și i-au zis:

– Majestate o să vă dăm specialisti!

Și el a zis:

– *Nu vreau specialiști, vreau caractere!*

V-ați gândit vreodată că învățământul de astăzi, de tip specializare, oligofrenizează, creează un fel de **analfabetism intelectual? Analfabetism de conștiință**. Ați văzut că la noi **distanță dintre omul învățat și cel neînvățat e din ce în ce mai mică?**

Ignoranța din școală este la ordinea zilei. Acest analfabetism generalizat este analfabetismul de tip sufletesc și moral al specialistului. El nu mai vede, el are gândire de furnică.

– *Nu se spune că aşa s-a creat societatea occidentală, că de asta a ajuns la parametrii de competitivitate și de producție la care este?*

Dan Puric: Au fost în societatea europeană occidentală minți strălucite, care au ajuns la niște construcțe extraordinare și au pus pe baza acestor construcțe responsabilitatea și responsabilizarea omului. Faptul că societatea occidentală a pus o metodă, asta este un lucru foarte bun. Faptul că se exacerbează această metodă este foarte rău. **Nu numai gloria este importantă, ci și prețul ei.** Am construit, repet, o piramidă dar cu ce preț? Mai încet cu aceste construcțe și mai atenții la fratele nostru omul. Aici nu este o discuție din asta utopică, este o discuție foarte clară. Mie mi se pare un lucru de cădere în tunelul timpului. Suntem în 2008, omul s-a civilizat la maxim, dar n-a crescut deloc din punct de vedere spiritual. Merge cu avionul, vorbește la mobil, are internet, dar este mai fierbinte decât înainte, este mai bestie decât înainte, iar fiara politică a devenit din ce în ce mai cinică. Shakespeare este o copilărie, cu Richard al III-lea, pe lângă cinismele pe care ni le-a arătat secolul 20 și criminalitatea. România se pregătește, ca de obicei, să fie victimă colaterală. Ea este tot timpul atrasă în istorie.

– *La un moment dat ne face și plăcere gândind că am fi aşa. Cred că ne-am obișnuit cu rolul de victimă.*

Dan Puric: Nu cred. Nu accesez la Valea Plângerii. Într-adevăr, există o manea din asta națională. Eu mă refer la această realitate profundă, care l-a făcut pe Mircea Vulcănescu să spună că, dacă poporul român ar dispărea de pe suprafața pământului și aici ar veni o altă populație, tot poporul român s-ar naște. Adică, e o determinare a unor cercuri concentrice.

– *Unii ar spune că asta este o fatalitate.*

Dan Puric: Vedeti, de exemplu, când analizează *Miorița*. Vă spun că ăștia sunt blestemăți la gândire de tip binar. Alb-negru. Din asta nu pot să iasă! Ei spun că reacția ciobanului este una fatalistă și că soluția ar fi una de ofensivă, nu aia defensivă. Adică, să se ascundă după un copac cu un ciomag și să-i lovească printr-un sistem de arte martiale sau de lupte pe ăia. Analizând *Miorița*, spun ei, ne dăm seama de neputință și de retragerea din istorie. Ei văd două dimensiuni: ori defensivă ori ofensivă, dar **partea contemplativă nu o pun**, partea transfiguratoare nu o pun.

– *Da, știn acest tip de argument, dar eu nu înțeleg de ce toată lumea ignoră versul mioritic care spune clar „iar de-o fi să mor”. Nu spune nimenei că ciobanul ar fi murit. El pune doar varianta în care el nu se mai poate ocupa de ceea ce s-ar întâmpla după o eventuală moarte a lui. Nu spune nimenei că nu s-a dus la bătaie, nu spune nimenei că nu i-a dat un cap în gură pe românește celuilalt cioban sau celorlalți agresori. Nu există niciodată o a treia cale?*

Dan Puric: Vedeti, importantă este atitudinea. El a zis: „*și de-o fi să mor*”.

– Atâtă tot: „de-o fi să mor”. Se poate întâmpla ca într-o bătălie să și mori.

Dan Puric: E mai mult acolo. Este clar, în acest testament pe care și-l face, este o atitudine și poate și una de silă.

– Nu știu. Mie nu mi se pare atât de clară treaba asta.

Dan Puric: Dacă ați fi fost mai atent la istoria poporului român ați fi văzut că ea este esențială. Mircea Vulcănescu spune că *poporul român trăiește în virtualitate și maiiese din când în istorie*. În ieșirea noastră în istorie sunt lucruri foarte importante.

– Dar ăsta nu este un argument pozitiv; faptul că ieşim doar din când în când. Când, de obicei, trece tancul prin ograda și spunem gospodărește nevestei „ia vezi ce se întâmplă la ușă”, că noi nu ne deplasăm, nu este de bun augur pentru noi.

Dan Puric: Nu, poate să fie doar un argument. E posibil. În ceea ce spuneți e o atitudine frumoasă, în sensul cioranian al cuvântului, care a făcut o criză că noi nu am făcut istorie. Vreau să vă spun că scrisoarea pe care o scrie Cioran lui Mircea Vulcănescu e taman invers. El spunea că regretă profund că n-a putut să aibă încrederea fundamentală în neamul românesc, aşa cum a avut-o Mircea Vulcănescu, și din sufletul lui dorește să-și mai panseze și el răurile. Ieșirea în istorie, în sensul de a face istorie, nu este un lucru, cum să spun, de spirit. Această patriarhalitate care pare într-un fel inertioasă vorbește de-o comuniune, de o comunitate. Popoarele care au făcut istorie au fost fundamental agresive.

– Asta e definiția naturală...

Dan Puric: Da, au fost agresive că, pesemne, pe o insulă numai cu stânci și o oaie părăsită nu aveau ce mâncă și atunci au pus mâna pe ciomege, e o stepă îngrozitoare care te determină la asta. *Pe-un picior de plai pe-o gură de rai* ai totul la dispoziție. Această pasivitate de multe ori se amestecă și cu indolență, să fim foarte realiști, dar are și acel grad mare de meditație, de contemplație, care nu numai noi, poporul român, o avem, și care duce la o treaptă superioară de gândire. Gândiți-vă că, în căutarea asta, a unei ideologii, oamenii ne-au impus ideologii, au venit peste noi.

– Iertați-mă, dar de ce ne-am lăsat impuși, ca să vorbesc și eu cum trebuie.

Dan Puric: În fața unei forțe extraordinare, noi am reacționat în istorie cum s-a putut. De ce zice Mihai Eminescu *înapoi la Mușatinii?* Pentru că erau **vână voievodală**, care reacționa extraordinar. Dacă vă uitați la *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, sfatul este al unui om politic strateg, dar este determinat de dimensiunea creștină. *Dacă vine dușmanul tău la tine să-ți ia pământ dă-i puțin ca să te împaci cu el, dar dacă vine să-ți ia pământ și mai mult și să-ți ia și familia, atunci sabia iese singură!* De multe ori, în această istorie, sabia a ieșit singură, după care noi am fost copleșiți. Se uită lucrul acesta, și a început să se bagatelizeze de către istoricii ăștia construiți pe dincolo, care demitezeară. Nici nu știu ce este mitul. Când se scrie de demitizare și desacralizare se confundă fetișul comunist cu mitul.

– Nu-l confundă nimeni dacă este treaz.

Dan Puric: Nu, dacă este treaz și are conștiință.

– Dar cred că avem o tendință de a înfrumuseța trecutul și atitudinea. Am rămas probabil la atitudinea aceea romantică...

Dan Puric: Și ce e rău în asta? Credeti că trecutul este chiar atât de urât? Eminescu, de exemplu, avea, ca toți poeții românci, o întoarcere către trecut. Vorba lui Nicolae Iorga: *numai întoarcerea noastră către trecut ne dă forța faptelor de azi*.

– Nu, dar știți ce o să ni se reproșeze?

Dan Puric: Dar de ce suntem noi atenți tot timpul la *doamna dirigintă* din afară? De ce să nu le reproșăm noi?

– Avem o „*doamnă dirigintă*” chiar la noi în curte, îl pomeneați pe Cioran la un moment dat...

Dan Puric: Cioran nu e o *doamnă dirigintă*. E o criză, cum să zic, este o conștiință tulburată, care, din dragoste de țară, s-a întors invers, își sugrumată poate copilul. Nu, eu vorbesc de *această dirigintă*. Nu vedetă că noi dăm tot timpul extemporale pentru alții? De ce să n-o controlați eu? Poate te controlați eu pe tine.

– Dar de ce nu suntem acel elev rebel care dă cu capul în tablă se smie pe catedră și însăjimântă pe doamna profesoră? De ce nu avem treaba asta?

Dan Puric: Pentru că suntem foarte inteligenți.

– Dar ne plac eroii în schimb. Ne plac bărbații care vin cu atitudini de greci antici. De ce jucăm doar bambilici pe catedră?

Dan Puric: Copilul acela care se urcă pe catedră și dă și cu capul în tablă nu poate să fie decât un isteric. Poporul român nu are vocația isterilor istorice, are vocația echilibrului.

– Și cum îl explicați pe Codreanu? Este exact copilul isteric suiat pe catedră. Și generația lui?...

Dan Puric: Generația care a fost acolo a fost generată de un proces istoric criminal. Ea nu trebuie ruptă dintr-un context. România trăia...

– Îertați-mă că vă întrerup. Orice om normal poate să atingă praguri ale isteriei, sunteți de acord? Se poate manifesta isteric în anumite împrejurări.

Dan Puric: Sigur că da, dar, dacă îl aduci astfel, trebuie să spui și cauza. Nu vorbi numai de efecte! Care a fost cauza?

– Cred că ar fi mai bine să o definiți dumneavoastră...

Dan Puric: Cauza a fost că România era distrusă, era făcută praf, era distrusă economic, era tăiată, ciuntită. Și clasa politică deprimantă.

– Dar era România Mare totuși nu? E generația mândriei noastre?

Dan Puric: Când s-a întâmplat această manifestare, de care spuneați, România era deja tăiată prin Dictatul de la Viena. Mircea Vulcănescu a spus: marea generație a Unirii din 1918 a unit țara politic *dar sufletește încă nu suntem uniți*. El spune *tânără generație*. Generația Tânără este o chestie de specie, *tânără generație* este o atitudine. Deci, trebuie făcută acea legătură sufletească. Așa era idealul pe care și-l puneau ei.

Să facem un exercițiu de imaginație, că ne-am uni cu Basarabia. Vă dați seama ce probleme s-ar ivi? Să dea Bunul Dumnezeu să ne unim, dar vă dați seama ce probleme ar fi după ce oamenii ăștia au fost atât de mult chinuiți, purtați dintr-o parte în-alta, mentaluri diferite, generații sacrificate. Ce problemă ar fi ca basarabenii să ne mai creditez o dată ca țară mamă și noi să-i credităm ca frați, când acolo sunt deja români schizofrenici, care scriu la comandă dicționare româno-moldovenești. Aia scriu dicționare! Eu aş scoate un alt dicționar: româno-securist. De exemplu, când zici „deștept”, pui egal „șmecher”, „prost” egal „om muncitor”. *Miorița*, nu egal „mit național” ci egal „cârciumă unde mânâncă ei mici cu bere”. Facem o realitate dublă. România are o realitate acum ca și cele de tren, paralelă.

– *Bine, trăim ca-n Orwell, clar, 1984 à la long!...*

Dan Puric: Nu cred. Orwell a avut o imaginație destul de redusă. Formele de rafinament, formele de alienare și, mai ales, post asasinare președintele Ceaușescu, post lovitură de stat, să zicem aşa, sunt fundamentale. Eu n-am crezut, în naivitatea mea, că visul pe care l-au avut români va fi distrus de acești români cu să din i. L-au făcut praf. Vă dați seama că ăștia sunt alții. **Ăștia sunt vorbitori de limba română.** Eu am mai spus o dată, cea mai mare invazie (că noi am avut tot felul de invazii), pe care o trăiește istoric poporul român este invazia care se face asupra poporului român de către populația din România. Ei vorbesc românește. Atâtă tot. Ei nu au conștiință. Ce am spus eu acum, aici, dacă aş spune în Parlamentul României, este la fel de penibil ca și cum ar fi Petre Țuțea în Obor, vorbind despre neamul românesc!

– *În 1990, Petre Țuțea este singurul caz fericit de penetrare și la nivel intelectual și sufletesc care s-a petrecut.*

Dan Puric: Nici acest lucru nu este întâmplător.

– *Eu cred că și coafează și omul politic se simțea zdruncinat în fața acelei apariții. Oameni de genul acesta puteau să realizeze un miracol, un liant sufletesc de care spuneați că ar lipsi.*

Dan Puric: Da, dar gândiți-vă că oameni de genul acesta la nivel de sute de mii au fost distruiți. Ați fost să vedeați unde a fost înmormântat Mircea Vulcănescu? Să vedeați unde toată intelectualitatea românească a fost decimată? Vizitați Sighetul, vizitați Aiudul. Piteștiul nu, că l-au terminat. Citiți cărți de memorialistică, ca să vă dați seama că acest popor era un Țuțea multiplicat. A fost distrus și-a rămas populația.

– *Mi-ar plăcea să cred că aveți dreptate. Din tot sufletul sper să aveți dreptate.*

Dan Puric: Așa și fost! Oameni ca Țuțea s-au sacrificat pe front, au trecut Prutul.

– *Înseamnă că nu mai suntem același popor.*

Dan Puric: Nu mai suntem, ați spus foarte bine. Gândiți-vă că, în timp ce stăm de vorbă, la Săpânța, vă dau un exemplu, țăranul român, terminat, mitocanizat, și-a terminat satul. Au dărâmat toate casele țărănești, care erau cu două camere, și au făcut vile de 36 de camere. Se duc în străinătate, se întorc, și uitați ce fac. Nu vorbesc de mutilarea arhitectonică, ce a făcut-o securitatea pe la Pipera și prin toată țara, pe la Bucegi, pe la Bușteni, viitoare din alea. E un soi de mutilare vizuală.

– *Da, aveți dreptate...*

Dan Puric: Mutilarea, tip socialist, cu blocuri pentru termite, care ne-au făcut-o aia, e acum paralelă cu...

– *Mutilarea care se petrece la sate vreți să spuneți...*

Dan Puric: Da, numai zic de bestiola comunistă, neocomunistă, cu bani, care și-a făcut vile și-și ia iahturi și, iată, fac și filme despre viața lor intimă, filme care trebuie păstrate pentru studii de antropologie. Filmele astea trebuie, peste 10-15 ani, date studenților, să studieze animalul politic, să studieze cum se comportă. E un fel de Big Brother, el se filmază...

– *Cine va fi Aristotel atunci?*

Dan Puric: Aristotel, în ce sens?

– *Păi animalul politic...*

Dan Puric: Nu, *animalul politic* am zis-o la propriu. La Aristotel are o altă conotație. Eu ziceam chiar la nivelul animal. M-ați înțeles? Despre asta este vorba.

– *Da, ierăți-mă că joc rolul unui șid, dar îmi face plăcere că șutați tare și cu forță. Am impresia că nu vă sperie construcțiile astea monolitice, nu-i aşa?*

Dan Puric: Mă întristează. N-ați văzut ce tumoră cu care ne mândrim este Casa Poporului? Eu am făcut o vizită acolo, vroiam să fac un film și aveam nevoie de niște interioare, și a fost pentru mine o lecție extraordinară. Pe lângă vreo 4 străini care se mirau tot timpul, era un țăran cu părul alb.

– ... și el străin...

Dan Puric: Era străin de tumoră aia. În timp ce se mirau străinii, stătea foarte senin, ușor trist, și la sfârșit, când am ieșit din Casa Poporului a spus: *de ce?* Este extraordinar! Acolo este esența neamului! A înțeles perfect! „*De ce?*”, de ce construcția? Gagul cel mai mare a fost în Casa Poporului, când o femeie de serviciu strângea covorul și la celălalt capăt era alta, și asta zicea la telefon: „*Fă Nuți, ia-l de capătul celălalt*”. Covorul avea 50 de metri. Atât de lung era, că a vorbit la mobil. Deci s-a supradimensionat. O Românie care s-a supradimensionat. Țăranii ăștia care și-au dărâmat casele repetă mimetic, subconștient, ce-a făcut Ceaușescu.

– *Ce face clasa politică...*

Dan Puric: Da, ce face securitatea. Asta nu e clasă politică, asta este un avort politic. Dumneavoastră vorbiți în termeni frumoși. Este un avort politic. Vor să fie mici dictatori, să aibă ce-au văzut și pe la televizor.

Vă dați seama ce ar însemna România cu o comisie de arhitecți cum era G. M. Cantacuzino, care să ia și să vadă că astea trebuie demolate? România trebuie să arate altfel. Prin Constituția țării să nu se dea voie. Tot ce este atac asupra tradiției și a folclorului să fie pedepsit puternic, cum se face în Irlanda, de exemplu, sau în țările occidentale. Vă dați seama ce curățenie ar fi în țara asta? Cică „politici culturale”? Cum să faci politici culturale? Întâi, trebuie făcută politică culturală, la nivel de stat, care să dea voie la politici culturale. Eu, Dan Puric, nu pot să fac o politică culturală independentă, autohtonă sau regională, pentru că politica culturală în România nu există, sau există numai ca să mă inhibe, să-mi dea peste mâină. Este făcută să saboteze. Comunistul nu poate, sub forma intelectuală de astăzi, decât să saboteze un proiect. N-ați văzut ce alegeri sunt în inițiativa particulară? Ăștia nu vor concurență. Vă dați seama ce înseamnă o clasă

medie concurențială? Ar fi distruși, pentru că ei sunt învățați pe rapt. Fiziologia și metabolismul lor este să fie rechini, iar noi să fim supraviețuitori. Noi nu ieșim din economia de subzistență, cultură de subzistență. Dacă în politica de stat s-ar face, de exemplu, pentru această calamitate socială care este învățământul, care este cultura, și, care are depuneri latente în timp, salarii decente pentru profesori, salarii decente pentru artiști, vorbesc de spațiul culturii, s-ar asigura coloana vertebrală a culturii, starea de competență și de performanță.

– *Talpa ei propriu-zis.*

Dan Puric: Și starea de competență. De aici, să zic, salarii excepționale pentru personalitățile în pedagogie și în artă. S-ar asigura modelul social și cultural și câmpul de performanță. Așa se organizează, pe structuri. Din punctul asta de vedere, occidentul e bine așezat. Asemenea structuri vor să ne implementeze ei aici? Cu cine, cu ăștia care au fiziologie de ciubucari și care vor să fure? Dacă dumneavaoastră dați bani și vorbiți cu 2 zugravi „Acum vreau peretele ăsta” – să dea Bunul Dumnezeu să n-aveți nevoie de zugravi – și nu le dați cât trebuie sau nu sunteți cu ochii pe ei tot timpul și nu dormiți acolo, ăia fură și căldarea și bidineaua.

– *Ar fi în stare să îl fure și pe el.*

Dan Puric: Păi, nu vedeți că ăștia sunt?

– *Este absolutizarea gestului de a fura.*

Dan Puric: Este vina totală a Occidentului politic.

– *Că furăm noi?*

Dan Puric: Nu, ci pentru că creditează asemenea avortoni. Pentru că ei știu că sistemul comunist a creat hoți. Sunt hoți specialiști. S-a furat cu acte perfect. Din găurile astea negre, care au absorbit toți banii Comunității Europene până acum, puteau să facă trei Români. Știți care este economia cu care lucrează România? Cinci județe. Restul este o hemoragie extraordinară.

– *E o altă dimensiune a lucrului.*

Dan Puric: Deci, ăștia care ne ascultă, deși, cum să zic, nu știu dacă sunt ei atât de selecți să asculte Radio France. El trebuie să învețe că își omoară copilul, chiar copilul lui. El trebuie să învețe că își asasinează țara. El trebuie să învețe să se uite măcar la un tablou, la o bunică sau un străbunic care era altfel. Trebuie dat câmp de manifestare în România.

– *Discuția dumneavaoastră atinge aproape cote de patetism, în ceea ce înseamnă patetismul, în ceea ce are el bun, nu prin ceea ce s-a derivat prin acea nefericită interpretare de tip englez, când spui pathetic înseamnă cu totul altceva, jamic și de cu totul altă factură.*

Dan Puric: Da, să rămânem la terminologia românească, dar problema asta este.

– *Dumneavaoastră vorbiți de formarea unei conștiințe, iar noi ne aflăm deja la aproape 20 de ani din momentul în care ea ar fi trebuit să se formeze cumva de la sine. Avem o hemoragie de tineret, o generație care deja s-a pierdut, și care, poate în mod individual, încearcă să revină după 18 ani, dar oamenii aceia nu pot să-și accepte eșecul.*

Dan Puric: E o cotă de risc. Nu s-a vrut o conștiință identitară și națională, pentru ca să se poată manipula. O conștiință se crează pe fond de certitudine, nu pe fond dilematic, mai ales când ești sărac, ai puține valori. Tu îi iei la șuturi pe Eminescu, pe Constantin Noica. ăștia nu

s-au găsit să ia la șuturi securitatea, s-au gândit la cei ce sunt stâlpii noștri. Avem vreo 50 de Eminescu prin literatură cum au, să zicem, francezii sau nemții?

– *Nu prea.*

Dan Puric: Păi, nu prea, și atunci am început să-i schilodim. Am vorbit eu de perversitatea actului critic în actul de deconstrucție. Nu mai vorbim că moda asta, prin 65-70, a fost depășită prin occident. A venit acum la noi în țară și dă cu bâta în valori. E mitocanul intelectual care, neavând operă, îl distrugе pe cel cu operă. Mi-a zis mie o țigancă odată, era la statuie, lângă Gheorghe Lazăr: „*Ce cauță ăsta sus, ce-a făcut?*” Zic: „*Învățământ*”. „*Ei, să trăiască!*”, deci, l-a respectat.

– *Cinste ei! Merită și ea o statuie, la modul cel mai serios vorbind.*

Dan Puric: Da, și iată ce reflex extraordinar, pe când mitocanul intelectual îi dă o bardă. Stai că Gheorghe Lazăr n-a fost cum trebuie, se pare că n-a avut o conștiință *political correct*, nici Eminescu nu este *political correct*.

– *Nu-l mai discutăm, e vai de mama lui.*

Dan Puric: E vai mama lui și atunci, cum vreți să se creeze o conștiință pe un fond de dileme? Pe unul de certitudine da, trebuie să fie o credință la bază.

– *Credința în ce anume?*

Dan Puric: Trebuie să ai credință în valori, vorbind din punct de vedere laic, nu mai vorbim de credință în Bunul Dumnezeu care s-a pierdut. Credința în valori.

– *Păi, valorile sunt cele ale democrației.*

Dan Puric: Ce valori ale democrației cunoaște România acum?

– *Le învață...*

Dan Puric: Vă spun eu că ei le-au inversat. Le-au pervertit.

– *„Ei” fiind cine, românii?*

Dan Puric: Nu români, ci ăștia care sunt pe post de politică, care trag manevrele, și care le-au pervertit. Efectiv le-au pervertit.

– *Păi, nu-s tot români, de-ai noștrii? Nu-s aleșii noștrii, reprezentanții?*

Dan Puric: Am mai spus într-o emisiune că sunt două specii de români: unii care se trag din daci și romani și alții de pe tancurile sovietice. Ăștia de pe tancurile sovietice au învățat să distrugă tot ce este național, ei sunt internaționaliști. Ăștia sunt turiști în România. Vorbești românește și pe urmă se duc, că au cont. Ați observat că ei au conturi. Oricând se pot duce la Viena, în Insulele Caraïbe, în străinătate, oriunde. Țara lor e Banca.

Ceea ce aş fi vrut să discutăm, în situația asta, este faptul că trebuie responsabilizați factorii care au fost ireponsabili.

– *Cum? Și motivați.*

Dan Puric: Păi, din această realitate. După 19 ani România a ajuns să intre în Comunitatea Europeană într-un hal de schilodenie îngrozitoare. Eu știu cum se va proceda. Se vor pune niște

structuri juridice, administrative, de tip european, care sunt foarte bine construite, și care o să-i forțeze încet încet să ajungă acolo.

– *Sigur, nu o să mai bage capul în farfurie ca-n troacă, trebuie să învețe că s-a inventat furculița.*

Dan Puric: Sigur, categoric. Europa Occidentală e într-un proces vechi de colonizare. Nu-i învățăm noi pe ei să colonizeze. Eu vroiam însă să le spun că n-au învățat nimic din procesul de colonizare, din rătările pe care le-au făcut asupra umanității, că este cazul să trecem în altă etapă a gândirii și a sufletului omenesc. Suntem în 2008 și noi suntem cu comerțul de sclavi, noi ne punem la galere. Nouă acumă ni s-a dat o vâslă și ni se spune: „*Dăți tare să ajungeți!*” Nu-și mai pun nici un semn de întrebare. Unde este condiția umană a lui Malraux, unde este exercițiul de conștiință civilă și cetățenească al lui Rousseau, al lui Montesquieu, unde sunt toate aceste valori puse în practică, dacă o țară ca România, care a ieșit ca un copil traumatizat din comunism, este pusă ca o structură de ciment fără să se ia în atenție drama care se trăiește acum? Știți că România nu este cunoscută sau nu se vrea să fie cunoscută? Am mai spus pe un post de televiziune și s-au supărăt. Știți, comuniștii se supără, nu suportă spiritul critic. Catastrofa asta de „Capitală culturală europeana”, de la Sibiu. O catastrofă, un fel de Cântarea Europei mutată în Cântarea României. Noi scoatem una două folclorul, olarii, un teatru din astă mai psihiatric-psihedelico-patologic ca să fim și noi racordați la ultimele deraieri mentale.

– *Și cât mai dezbrăcate.*

Dan Puric: Și cât mai dezbrăcate. Da, ultimele deraieri mentale. Au văruit centrul, și l-au văruit cu pigment prost. Nemții i-au prins și i-au dat pe film documentar. Au un fel de fudulie cretinoidă, de activist de partid. „*Am avut peste 2 milioane de spectatori, am avut nu știu câte activități*”. Ei au „*activități*” în loc să facă ca la Catin, unde polonezii duc copiii cu autocarul, ca să vadă ce s-a întâmplat. Pașaportul nostru? Ce s-a întâmplat cu țara, asta trebuiau să vadă! Așa cum evreii fac chestia cu Holocaustul, trebuia și noi să arătăm această distrugere a poporului român. Trebuiau să vadă că s-a intrat într-o rană încă deschisă. Știți ce vroiam să fiu? Vroiam să fiu ghid la ei. În primul rând, să le dau cărți în germană, în franceză, în engleză, în mai multe limbi, cu gândirea românească, cu memorialistica, filme documentare. Întâlniri cu tineri români de 16-17 ani pentru ca să-i întrebe ce este Europa pentru ei, și tinerii să le răspundă. Întâlniri cu veterani de război și cu pușcăriași, în sensul celor care au fost în pușcăriile comuniste. Se făceau pe structuri de întâlniri. Ne întâlneam. Știți ce înseamnă că ne întâlneam după ce am sărit gardul?... Ne întâlneam la diferite vîrste și, pe urmă, aveam manifestări. Întâi de conștiință și apoi din astea formale. N-au întăles nimic.

– *Dar se poate face aşa ceea în masă? Astea ar trebui să țină ani de zile!*

Dan Puric: Nu. Se pot face Cd-uri, se pot face întuniri, se pot face pe grupuri de turiști. Dar du-i, domnule, în vizită să vadă, arată-le un material despre noi, este memoria neamului. Ei au venit la chermeză, au venit la distracție. Trebuia să fie și asta, dar ei n-au cunoscut țara. Închipuiți-vă că aceste 2 milioane de turiști străini s-au întors acasă fără să știe nimic de noi. Un activist de la Ministerul Culturii o să zică: „*Dar ce, tovarășul Puric vroia să le dau broșuri cu Aiud!*” Deoarece creierul lor merge tot binar, m-ați întăles, „*broșuri cu...*” Nu, mă, dă-le broșuri cu Delta Dunării, cu pelicanii, și dă-le broșuri cu Cântarea României cum știi tu să faci! Află-te în treabă, cum zice Petre Țuțea.

– *Și Voronet merge acum la broșură.*

Dan Puric: Merge. Avem. Am făcut și aici activități culturale. Ne-au văzut, dar cum ne-au văzut? Gândiți-vă că cei din Est, care sunt puternici, **nu își arată rana ca o milogeană, ci îi conștientizează**. Vedetă cum japonezii și-au păstrat *acea Hiroshima*. Noi nu suntem pe poziția lor, noi am fost pe poziții de martirizați. Noi suntem Biserică crucificată. **Noi suntem neam crucificat. Martirizat.** „*Ei, hai, bă, termină cu cehia asta, cu toți bosorogii. S-au dus. Acum noi suntem fast food*”. M-ați înțeles? Suntem repede. Trăiește-ți clipa. Iar lucrul asta duce umanitatea pe patinoar. Se patinează tot timpul.

România avea ocazia să fie cunoscută. Repet calitatea artistică a unor piese de teatru, a unor cărți trebuia făcută. Și celealte spectacole erau bine venite, și folclorul să vină. Să vină, dar în cealaltă etapă. Întâi trebuia venit la nivel de concept, la nivel de istorie, la nivel de artă cultă. N-au înțeles. Ei nu mă înțeleg pe mine, nu înțeleg că aşa trebuie, dar un neam civilizat altfel procedă. Polonezii sau ungurii nu fac rabat de la aşa ceva, țin cu dinții să arate ce a fost în 1956 cu Revoluția anticomunistă. Ei știu foarte bine ce preț au plătit în istorie. La noi, Ana Blandiana abia a făcut Memorialul de la Sighet. Abia l-a făcut, și cu ce chin! Cât au înjurat-o, cât a dat securitatea cu dosare, cât au compromis-o! Abia l-a făcut! M-ați înțeles ce vreau să spun...

– *Vă înțeleg foarte bine. Pe cine interesează că tinerii vor cu totul altceva, altă scară de valori? – o să vi se spună.*

Dan Puric: Nu-i scărmănați în coarne. Important este, cum a zis Tuțea, *nu părerea lui Stalin despre mine ci părerea mea despre Stalin*. Tuțea era un nimeni pe lângă Stalin, istoria a dovedit invers.

– Domnule Dan Puric, vă mulțumesc. A fost o onoare să vă am alături. Vouă tuturor celor care ne-ați ascultat sper că v-a făcut aceeași plăcere. Îndrăznesc să vă adresez o nouă invitație la o emisiune care se va întâmpla underă într-un viitor indecis. Cred că de discursuri de acest tip este mare nevoie astăzi. Încă o dată vă mulțumesc.

Dan Puric: Vă mulțumesc și eu.

Interviu realizat de Dan Pârvu



Paradigma ecumenică a ortodoxiei: Cincizecimea

Contemporaneitatea ne-a obișnuit cu o problematică a ecumenismului extrem de dificilă. Anumite gesturi contemporane în numele iubirii creștine au darul a ne arăta tocmai dificultatea de a trăi o iubire ancorată nu atât în psihologic, cât în duhovnicească. Cu alte cuvinte, nu iubirea cu competență omenească o căutăm, ci pe cea cu inspirație de sus, de la Duhul Adevărului care îl mărturisește în lăuntrul inimii pe Adevărul-Hristos. În ceea ce ne privește pe noi, ortodocșii, dificultatea îmi pare că constă în a găsi dreapta socoteală între două gesturi fundamentale: cel de dialog cu oricine este deschis acestuia și cel de trăire nealterată a propriei identități. Dialogul presupune gestul ieșirii în întâmpinarea aproapelui. Vorbim aici de singurul demers posibil pentru creștin prin însăși noblețea lui, și anume de gestul sincer căutător întru dragostea lui Hristos, de parte de orice programatică, ideologică și prozelitistă încercare de cucerire a celuilalt prin ideile și convingerile tale. La modul practic însă, cum manifestăm această iubire către cel care în fond ne surprinde, ca să nu spunem chiar ne rănește prin proliferarea, și numind-o ortodoxie, unei învățături trunchiate, alterate față de ceea ce înțelegem din predania Părinților că Însuși Hristos ne-a încredințat nouă, și lumii întregi, spre mântuire? Cum reușim să depășim prin iubire gestul, conștientizat sau mai puțin conștientizat, al neiubirii aproapelui față de Însuși Domnul, gest petrecut prin lepădarea a câte ceva, puțin sau poate mult din ceea ce Hristos a cerut să păzească celor care îl iubesc, și anume „toate” câte ne-a poruncit nouă (Mt. 28, 19-20)? Și cum să nu răsti să pari, în acest context, „neiubitor”, tocmai prin „rigiditatea” și îndârjirea cu care protejezi o zestre și un chip de viețuire care a produs și va continua să producă sfîrșenie în istoria neamului omenesc, și care este moștenirea noastră, a tuturor (și, poate părând paradoxal, și deopotrivă a celor care o resping)? Ortodoxul resimte acut aceste întrebări cu atât mai mult cu cât știe, din încredințare de la Domnul prin viețile sfintilor, că Ortodoxia este chipul apropierii de Domnul până la măsurile care vor permite „a-L vedea pe Dumnezeu precum este”, după cum mărturisește în contemporaneitate arhimandritul Sofronie.

Pentru toată babilonia limbilor diferite cu care diferitele și multele confesiuni creștine mărturisesc astăzi posibila trăire a lui Hristos, Ortodoxia nu pare să aibă decât o singură soluție: nu încredințarea în competență dialogurilor teologice înțelese ca diplomatică și doctă „negociere” a adevărului la „masa de tratative” ecumenică, nu căutarea universalismului creștin ca intersectare generală a ceea ce a (mai) rămas între timp din Ortodoxie în toate confesiunile, ci competența Duhului Sfânt revărsat cu putere către oameni în a-i face o singură inimă și un singur cuget. Cu alte cuvinte, Cincizecimea. Evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt pare a fi paradigmatic gestului autentic ortodox de ecumenism. Știm că Duhul Sfânt a fost dintru început cel care a inspirat și dat putere și competență dumnezeiască ucenicilor în a-L mărturisi pe Hristos. Aceeași competență o căutăm și astăzi, cu râvna doririi continuării ecumenismului dintru începuturi, și în acest sens nimic nu ne poate convinge cum că învățătura și puterea de-viață-făcătoare ale Duhului ar fi cumva astăzi perimate. Cheia unității oamenilor este Duhul și

nu competență omenească. Or, Ortodoxia dă astăzi tocmai această mărturie, că Cincizecimea este o realitate vie în trecut, acum și până la sfârșitul veacurilor. Cincizecimea este un eveniment în mod continuu actual nu prin împrospătarea intelectual-anamnetică a conștiințelor noastre, ci, infinit mai mult, prin însăși prezența Duhului pogorându-se asupra noastră în sfânta liturghie. Prin jertfa euharistică, Cincizecimea nu numai că nu a încetat niciodată să existe, dar este prin excelență laboratorul vieții veșnice, aici și acum, al devenirii noastre ca și creștini. Nu e oare liturghia o neîncetat-repetată Cincizecime – Pogorâre a Duhului „peste noi și peste aceste daruri”, sfîntindu-le și sfîntindu-ne prin pogorârea Duhului și prin împărtășirea cu Hristos? Nu continuă oare Duhul să dea mărturie pentru Hristos în inimile noastre, și lumii întregi, prin săvârșirea liturghiei? Si oare nu îndeamnă Tradiția Bisericii în a vedea ca scop al vieții noastre căștigarea harului dumnezeiesc, trăind o permanentă Cincizecime ca și prelungire a liturghiei. Cincizecime în viața noastră, prin „liturghia de după liturghie”, experiență posibilă în pofida tuturor neputințelor omenești tocmai datorită gestului milostivirii nemăsurate a lui Dumnezeu pentru om?

Studiul de față își propune să ofere câteva repere privind relevanța a tot gestul de trăire ortodoxă contemporană care poartă ceva din duhul Cincizecimii pentru toată problematica actuală a ecumenismului.

Cincizecimea, paradigmă a ecumenismului în Ortodoxie

După Învierea Sa, Domnul Însuși îndeamnă pe ucenicii Săi, și prin ei, pe ucenicii uceniciilor Săi până la sfârșitul veacurilor, să mărturisească despre El lumii întregi:

„[...] mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate căte v-am poruncit vouă, și iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin” (Mt. 28, 19-20).

Acest îndemn poartă cu sine o energie dumnezeiască¹ care îl face lucrător; poartă „amin”-ul dumnezeiesc care îl consfințește, adică îl sfîntește a fi lucrător în con-lucrare cu gestul liber al omului celui chemat de Domnul la o împreună-sfîntire a lumii. Este un îndemn mistagogic, de inițiere în Taină, în Taina cu care Însuși Hristos îmbracă lăuntric persoana umană. Deopotrivă, este un îndemn pedagogic, de transmitere a unei învățături. Domnul este foarte precis cu acest cuvânt: este „poruncă”, și privește nu doar căte ceva din cele pe care El le-a încredințat uceniciilor, ci „toate”, „toate căte v-am poruncit vouă” (Mt. 28, 20). Universalitatea îndemnului lui Hristos este grăitoare în măsura în care se referă la „toate căte v-am poruncit”, la „toate neamurile”, și El va fi cu noi în „toate zilele” până la sfârșitul veacului (Mt. 28, 19-20). De remarcat că anunțarea kerygmei apostolice va genera și nuanțarea registrului terminologic creștin. Primii discipoli ai lui Hristos, numiți inițial „cei doisprezece”, sau „ucenici”, se vor numi mai târziu „apostoli” (*apostolon*, gr.), pe care îl traducem prin „trimiși departe”². Termenul ilustrează fidel misiunea încredințată acestora, și anume, mărturisirea „până la marginile pământului” (*oikoumene*, gr.) a Învierii Domnului și a venirii cu putere a împărăției Lui. Acest

¹ Energie necreată este, în terminologie palomită, harul dumnezeiesc. A se vedea mărturia teologiei sfântului Grigorie Palama, cel care exprima vizuirea Bisericii privind mistica creștină înțelegând-o ca reală posibilitate de trăire, nemijlocită, a harului dumnezeiesc și care duce la reala îndumnezeire a omului, însă după har și nu ca schimbare de natură.

² Jean Bernardi, *Les premiers siècles de l'Eglise*, ed. Cerf, Paris, 1987, pp. 31-32.

demers era la epoca respectivă unul cel puțin temerar, dacă nu practic imposibil celui care punea cât de cât preț pe viața sa:

„Două mii de ani de creștinism ne-au obișnuit atât de tare cu această formulă și cu ceea ce implică ea ca activitate orientată către expansiune că acest obiectiv ne pare ca împlinindu-se de la sine. În realitate, nimic nu era mai puțin evident ca un astfel de program în climatul anilor treizeci. Iudaismul era, și rămâne, religia unui popor. El nu caută nici un pic convertirile, și le acceptă la limită. Nimic nu predispunea deci pe ucenicii lui Moise în a se transforma în comis-voiajori ai religiei. Pe de altă parte, expresia «neamuri» este, în ebraică, un termen peiorativ. Să adăugăm la asta faptul că marile călătorii, care fac acum parte din peisajul nostru, nu mergeau de la sine în Antichitate, din cauza pericolelor și costului lor. Nu riscau să călătorescă departe decât aventurierii, care căstigau în general căstiguri importante, atunci când scăpau cu viață. Astfel încât a întreprinde un program de genul celui care a fost întreprins de sfântul Pavel și colaboratorii săi friza nebunia”³.

Ecumenismul apostolilor este întâi de toate gestul inspirației și curajului insuflate de Duhul, Cel care îi va purta după nevoie de mântuire ale oamenilor. Sfântul Apostol Pavel dă mărturie în acest sens, spunând:

„*Și ei au străbatut Frigia și ținutul Galatiei, opriți fiind de Duhul Sfânt ca să propovăduiască cuvântul în Asia. Venind la hotarele Misiei, încercau să meargă în Bitinia, dar Duhul lui Iisus nu i-a lăsat. [...] am căutat să plecăm îndată în Macedonia, înțelegând că Dumnezeu ne cheamă să le vestim Evanghelia*” (Fap. 6, 6-16)⁴

Duhul îi învăță unde să meargă, Duhul îi inspiră ce să spună oamenilor:

„*nu vă îngrijîți dinainte ce veți vorbi, ci să vorbiți ceea ce se va da vonă în ceasul acela. Căci nu voi sunteți cei care veți vorbi, ci Duhul Sfânt*” (Mc. 13, 11)

A-L mărturisi deci pe Dumnezeu nu este lucru omenesc, cu putere omenească, ci cu putere de Sus. Această putere a promisese Domnul ucenicilor, spunându-le:

„[...] veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi, și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginea pământului” (Fap. 1, 8)

, promisiune care se va împlini în momentul Cincizecimii. Momentul marchează și ieșirea apostolilor la propovăduire. Prezența Duhului se va face în ucenici îndemn de mărturisire, proiectând iconic peste noi, cei de azi, aceeași perspectivă: prezența Duhului este începutul oricărui gest de ecumenism. Știm că încă dintru început Biserică a trăit gestul mărturisirii lui Hristos cu o acrivie continuu inspirată de Duhul („părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă”, este mărturia Sinodului Apostolic), a gestului și a conștiinței (eclesiale) că Biserică este păstrătoarea și garanta tezaurului de mântuire adresat de Dumnezeu omului, cel care odată împărtășit face din acesta făptură nouă, îndumnezeită. Învățătura lui Hristos este *ceea ce este esențial omului pentru*

³ Ibidem, p. 32.

⁴ Dând mărturie ucenicului său Motovilov despre prezența inspiratoare a Duhului în om, fapt care putea părea omului contemporan de „neînțeleș” (cum risca să pară lui Motovilov), dar care în fond ține de un firesc al vieții în Hristos, sfântul Serafim de Sarov citează Scriptura: „Mergeam în Antiohia și Duhul lui Dumnezeu nu era cu noi. Atunci, ne reîntoarseră către Macedonia și Duhul lui Dumnezeu ne însoțea (Ac. 16, 6-19). Traducerea, un pic diferită față de versiunea sinodală românească, este grăitoare perspectivei enunțate mai sus. A se vedea: Séraphim de Sarov, *L'Entretien avec Motorilov*, ed. Arfuyen, Orbey, 2002, p. 46.

mântuirea sa, învățatura pe care Biserica a mărturisit-o dintru început. Ortodoxia uceniciilor era acrivia cu care purtau către tot omul proaspăt încreștinat învățatura Domnului, fără a pierde nimic din cele necesare. Preocuparea Bisericii vis-a-vis de mântuirea credincioșilor, atât ca acrивie a învățării, cât și ca gest de îmbrățișare a lumii întregi, s-a materializat în Simbolurile de credință, alcătuirile-răspunsuri date de Biserică, prin intermediul Sinoadelor ecumenice (a toată lumea), presunilor eretice.

Cincizecimea, moment al pogorârii Duhului Sfânt în chip de limbi de foc peste comunitatea rugătoare, este momentul îmbrăcării cu putere dumnezeiască spre a-L mărturisi pe Hristos. Nu va fi nici o clipă gest de avocatură, de persuașiune prin pledoarii bazate exclusiv pe competență omenească, ci gest de mărturie și de mărturisire a realității pe care Dumnezeu o împărtășește tot omului doritor de mântuire. Este momentul fundamental de manifestare a ecumenismului Bisericii, întrucât „îmbrăcați cu putere de Sus”, botezați cu focul revărsat de Duhul Sfânt, trăind „beția” încredințării Împărației în inimile lor și purtați de iubirea cu care inimile lor ardeau pentru Hristos, apostolii vor ieși curajoși în lume pentru a-L propovădui pe Hristos tuturor. Momentul marchează harismatic începutul misiunii Bisericii ca „frământătură” chemată să ducă la „dospirea” lumii întregi (*oikumene*), a universului întreg a căruia vocație eshatologică este de a deveni „cer nou și pământ nou”. Erau de față oameni veniți din toate colțurile imperiului, „bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer” (In. 2, 5), „parti și mezi și elamiți și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadoccia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene, și romani în treacăt, iudei și prozeliti, cretani și arabi” (Fap. 2, 9-11). Prezența oamenilor formați în culturi diferite, cu moduri de înțelegere diferite, nu va constitui nici un obstacol în fața unității aduse cu putere în inimile lor de Însuși Duhul Sfânt. Cu toții se vor regăsi „pătrunși la inimă” (Fap. 2, 37), trăind un haric „împreună” ca unitate a iubirii în jurul lui Hristos, și bucurându-se de plinătatea darului Duhului care făcea neputincioase toate barierele lingvistice și culturale. Prin Duhul Sfânt, unitatea Bisericii era trăită ca darul întâlnirii autentice cu Hristos, despre Care Însuși Duhul dădea mărturie în inimile lor. Iar corecta raportare la Hristos purta garanția Duhului, a Cărui tâlcuire-erminie de înțelegere duhovnicească în inimi nu numai că nu îngăduia culturalului să se amestice cu descoperirea dată de Sus (gest de nepermisă amestecare de competențe, omenească și dumnezeiască, și care va duce mai târziu în istorie la degenerarea către confesionalitate, adică la a confesa, mărturisi, avea o credință în Dumnezeu diferită față de Ortodoxie), dar dădea mărturia vocației transculturale a teologiei, chemată să fertilizeze bogăția oricărei culturi prin darul dintru Înălțimi. Se adăuga astfel dimensiunii orizontale a culturii omului cea verticală, ascensională, către Dumnezeu.

Prin Cincizecime, ecumenismul Ortodoxiei poartă către lumea întreagă mărturia ortodoxiei ecumenismului propovăduit de Biserică, întrucât adevarata întâlnire cu Hristos, și apoi vestirea Lui lumii întregi, este posibilă doar intru (re)cunoașterea Sa prin Duhul Sfânt, în Biserică. Hristos, veșnic același, poate fi întâlnit real în orice epocă și cultură prin lucrarea harului. Raportarea la El reală, autentică, pentru a fi cu adevarat o raportare din interior, nu se poate face însă decât printr-o cultură a Duhului, în sensul minunatei intuiții a părintelui Rafail Noica. Hristos trebuie descoperit „cu ochii lui Dumnezeu”, iar Duhul Sfânt are misiunea acestei descoperiri printre oameni odată cu pogorârea Sa la Cincizecime și cu întemeierea văzută a Bisericii. Hristos nu poate fi afirmat ca Fiul al lui Dumnezeu decât intru Duhul Sfânt, prin descoperire dumnezeiască și nu prin cugetare culturală autonomă lumii create – „sufletul dintr-o dată vede pre Domnul și Il recunoaște ... în Duhul Sfânt se cunoaște Domnul, și Duhul Sfânt

umple întreg omul: și sufletul, și mintea, și trupul. Așa se cunoaște Domnul, și în cer, și pe pământ”, spune sfântul Siluan Athosul⁵. Cultura Duhului este răspunsul lui Dumnezeu la babilonia culturilor lumii. Reflectarea lui Dumnezeu în atâtea și atâtea fațete – care, de departe de a reprezenta o „îmbogățitoare” diversitate culturală, ascund cel mai adesea neputința sesizării adevăratului chip dumnezeiesc, urmare a teologilor cugetate autonom și prin inimi opacificate de păcat și de împrăștiere, atât de departe de acel „fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” – își găsește soluția reală în momentul Cincizecimii, moment al unirii limbilor și culturilor întru un singur Duh Sfânt, fără alterare sau nivelare, întările lăuntric de un suflu proaspăt, dumnezeiesc, regenerator și unificator. Duhovnicia este transculturală, nepartizană față de culturile veacului, dar deopotrivă unificatoare fără a fi depersonalizantă și nivelatoare, întrucât omul format în orice cultură găsește în Hristos, în întâlnirea autentică cu El, răspunsul la întrebările sale existențiale. Or, numai întâlnirea ființială cu Hristos, în Duh, face posibilă mărturisirea Lui mai departe, lumii întregi. Iar ecumenismul Cincizecimii este prelungit în chip firesc în Biserică prin prezența lui Hristos până la sfârșitul veacurilor, în dăruirea Sa euharistică. Prin liturghie, repetată la infinit Pogorâre a Duhului în chipul limbilor de foc peste comunitatea rugătoare și peste darurile destinate prefacerii, ecumenismul Bisericii nu este altul decât prelungirea momentului Cincizecimii, vestirea lui Hristos cel în chip real întâlnit prin împărtășire, liturgic, lumii întregi, după cuvântul Mântuitorului, „moartea Mea veți văsi” (I Co. 11, 26), și, deopotrivă, Învierea vom mărturisi. A trăi pe Duhul în liturghie înseamnă a (re)trăi Cincizecimea, și deci a putea ieși în fața lumii întregi pentru a-L face cunoscut pe Hristos cu „putere de Sus”:

„A transmite predania creștină înseamnă mai mult decât a transmite niște informații. Cuvântul lui Dumnezeu este „Foc arzător”! A transmite predania creștină înseamnă și purtător al unei binecuvântări, al unei harisme care face din viața omului un Rug Aprins”⁶.

Spiritualitatea ortodoxă, căutare a lui Dumnezeu în duhul Cincizecimii, cu putere de Sus și nu prin competență strict omenească

Sub influența umanismului de tip renascentist, teologul apusean Valaam atribuia științelor în secolul paisprezece puterea de a curăța sufletul de patimi, studiul științelor părându-i-se premisă necesară cunoașterii lui Dumnezeu. El vedea o mare valoare teologică în științele omenești, în erudiția intelectuală pe care o înțelegea ca gest mântuitor, considerând că:

„nu din pazirea poruncilor și nici din singură curățirea de patimi (apatia) vine cunoașterea lucrurilor, și nu poate deveni cineva sfânt dacă nu a dobândit cunoștința lucrurilor și nu s-a purificat de neștiință.”⁷

perspectivă la care sfântul Grigorie Palama, dând glas unei remarcabile integrări dogmatice a tradiției iisihaste, răspundează:

„Dar apostolii au alergat după știință în toate părțile? N-au rămas rugându-se la un loc până ce au primit Duhul Sfânt? Monahii, urmând acestei pilde, leaptădă toată viața și fantezia împrăștiată, dedicându-se înțelepciunii dumnezeiești unitare, mai presus de orice filosofie, căci aceea este care prin poruncile ei unificatoare și

⁵ Arhimandritul Sofronie, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 78.

⁶ Florin Caragiu, *Cuvânt introductiv – În căutarea Rugului Aprins*, în: Părintele Philoteos Pharos, *Înstrăinarea Ethosului creștin*, ed. Platytera, București, 2004, p. 19.

⁷ Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătură sfântului Grigorie Palama*, ed. Scripta, București, 1993, p. 31.

prin puterea ei dumnezeiască, îi unește cu monada treimică, ridicându-i peste toate cele împărțite și variate. Ei părăsesc studiul multilateral al științelor și își adună mintea într-o linie unitară, ridicându-se peste cugetările împărțite și tranzitive și peste motivele sensibile și peste cunoștințele care își au începutul în simțuri.⁸

Cincizecimea este prin urmare prezentă în viața duhovnicească prin încredințarea lăuntrică lui Dumnezeu în gestul rugăciunii. Adunarea în rugăciune unifică interior pe om din toată babilonia gândurilor dispersate, și îl face un singur cuget și o singură dorire a inimii prin puterea de viață făcătoare a unei adevărate Cincizecimi lăuntrice. Contemplarea lăuntrică începe însă nu prin cunoștințe, ci prin gestul pocăinței, al convertirii lăuntrice. Miră astăzi oare faptul că sfântul Grigorie Palama adresa la vremea sa poporului creștin o omilie pe care o regăsim astăzi cu titlul „La pogorârea și trimiterea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii. Despre pocăință”?⁹ Nu este aici tocmai semnul explicit al legăturii dintre gestul pocăinței, care coboară pe om din înăltarea bolnăvicioasă a propriului eu (produsă prin mândrie), și urmarea acestui gest, gustarea harului dumnezeiesc, adevărată Cincizecime? În creștinism, pocăința este terenul fertil pregătitor Cincizecimii:

„A-și vedea propriul păcat constituie începutul contemplării. Neapărat trebuie subliniat (spune arhimandritul Sofronie Sabarov, un trăitor contemporan al luminii necreate, și considerat de mulți un al doilea sfânt Grigorie Palama, n.n) că aceasta este cu puțină pretutindenea, în orice vreme, în orice condiție exterioară. Nici fuga în pustie, nici îndepărțarea de oameni, nici teologia științifică, nici vreo psihologie atentă, nici conceptualizarea filosofică sau abordarea rațională a Evangheliei, nimic asemănător celor mai de sus nu constituie esența contemplării duhovnicești. Bineînteles că și ieșirea în pustie sau zăvorârea, precum și alte mijloace de a se însingura se pot arăta și fi un privilegiu prețios, căci constituie niște condiții prielnice pentru o adâncă pocăință, în afara căreia toată lucrarea noastră precum și orice chip al nevoiștei se prefacă într-o simplă întreprindere omenească, în esență puțin folosită de măntuirii. Prin cea dureroasă pocăință, se pogoară Duhul Sfânt peste om, ducându-l în sferea vieții dumnezeiești. Cu cât mai încordată este Tânărarea pocăinței, cu atât mai puternic lucrează în noi Însuși Dumnezeu.”¹⁰

Iată deci că tăria și intensitatea Cincizecimii trăite lăuntric depinde de intensitatea cu care omul, scârbindu-se de propria mizerie, își plânge păcatul, și dorește, implorând, ajutorul dumnezeiesc. Perspectiva arhimandritului Sofronie este întărită de fiului său duhovnicesc, ieromonahul Rafail, care vede înnoirea omului în Hristos ca gest de împărtășire din ceea ce revarsă Duhul Sfânt prin pogorârea Sa, împărtășire prelungită și permanentizată prin rugăciunea Bisericii:

„Izvorul, pentru cei ce au înbit arătarea lui Hristos (2 Tim. 4, 8), este acolo unde Domnul, pentru veșnicie a înnoit omul, împărțind apostolilor și celor ce erau împreună cu ei, ca niște limbi de foc, Duhul Adevărului, Duh pe Care până astăzi îl cerem spre înnoire în sfintele liturgii și în slujbele noastre bisericești.”¹¹

Este deci limpede că nu competența omenească oferă discernământ duhovnicesc, sau unificare interioară a omului, sau unitate într-un singur cuget a oamenilor în Hristos, ci puterea unificatoare a Duhului. Arhimandritul Sofronie poate părea aspru în această privință, posibil

⁸ Ibidem, p. 31.

⁹ Sfântul Grigorie Palama, *Omulii* (vol. 2), ed. Anastasia, 2004, p. 45-58.

¹⁰ Arhimandritul Sofronie, op. cit., p. 263.

¹¹ Ibidem, pp. 286-287 (postfață de ierom. Rafail Noica).

„neecumenic”, însă aparentă lui asprime exprimă în fapt marea-i îngrijorare și preocupare, purtătoare de sfîrșenie, privind riscul de pervertire a gestului teologic prin amestecarea unor competențe strict omenești. El propune ca martor cuvântului său pe Însuși Duhul Sfânt, gest purtător de infinită responsabilitate duhovnicească, și pe care numai un apropiat al Duhului și-l poate permite:

„Eu v-am spus deja, și încă nu o singură dată, însă Duhul mă silește să repet. Mai întâi de a mă duce de la voi – iar sfârșitul vieții mele, bineînțeleas, este aproape – aş dori ca voi să vă mântuiți de aberația de care suferă lumea contemporană în planul teologiei, ca să nu scoată cineva vreo teorie neadevărată despre Dumnezeu care să dezbină lumea creștină. Gândiți-vă că la Geneva, în Centrul mondial al unirii bisericilor, se află mai mult de două sute de doctori în teologie cu păreri diferite! De unde aceasta? Căci Dumnezeu unul este. Și cum se întâmplă că există confesiuni care urăsc pe celelalte și le prigonesc? [...] Eu nu iau parte la mișcarea ecumenică. Dar ideea mea ar fi următoarea: adunați-vă și socotați cum este cu puțință a trăi fără păcat. [...] așa, ca să se descopere adevărata cunoaștere, noi vom urma un singur principiu: „învrednicește-ne, Doamne, în ziua aceasta, fără de păcat a ne păzi noi”.”¹²

Spiritualitatea ortodoxă este deci precisă: trăiește prezența Duhului, și Hristos se va mărturisi prin tine lumii întregi. Mai mult, vei iubi nu cum iubește omul, deseori interesat, ci învățând de la Hristos Cel prezent în tine dăruirea. Vei găsi astfel cuvânt în limbile tuturor înțelegerilor pentru a mărturisi pe Hristos, întrucât Duhul îl va mărturisi prin tine. Prințipiu unirii creștinilor rămâne în veac Hristos, iar nu eventuale adeziuni la idei comune produse prin competență strict omenească și care riscă să producă ideologii. Ortodoxia poartă conștiința păstrării lui Hristos întreg prin tot ceea ce Hristos Însuși a încredințat Bisericii dintru începuturi. Iar Hristos Însuși este Adevărul. Niciodată o viziune de tipul:

„[...] în ecumenism nici o Biserică nu pretinde că are adevărul total, ci se mărturisește doar depozitara unor fragmente ale Adevărului. Fiecare mărturisește, aşadar, că a pierdut Adevărul și se străduiește să-l regăsească împreună cu alte Biserici care l-au pierdut și ele”¹³

nu va fi asumată în Ortodoxie, ca una care lovește în conștiință noastră că Hristos este pe deplin prezent în Biserica Sa. În consecință, unitatea dintre creștinii ortodocși și ceilalți creștini, unitate care se bazează pe refuzul unui gest de putere lumesc, fie el ideologic, cultural, politic, economic sau de altă natură, este unitatea hotărâtă de măsura la care fiecare îl asumă pe Hristos. Singura unire posibilă este prin Duhul, prin care Hristos se mărturisește deplin omului. Unitatea Cincizecimii nu este uniformizatoare, ci simfonică:

„Luati atunci drept anarbie [...] diversitatea Cincizecimii (răspunde un monah ationit la observația că limba latină a cimentat între ele națiunile catolice și „a consacrat unitatea romană în fața anarbiei care se

¹² Arhimandritul Sofronie, *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, pp. 162-165. Îmi pare că cuvântul părintelui ascunde o înțelegere duhovnicească de o profunzime fără egal. Păcatul este cel care schimbă în om starea lăuntrică, omul pierzând Duhul în favoarea influenței duhurilor. A nu păcătui înseamnă a te sălășlu-i întru Duhul, trăind astfel o permanentă Cincizecime lăuntrică, posibilă prin mila lui Dumnezeu. Prin urmare, babiloniei părerilor diferite care sunt urmare a neașezării omului întru Duhul i se răspunde astfel cincizecimic, prin căutare a Duhului prin evitarea păcatului. Vedem aici prelungirea cugetării sfântului Siluan, care spune că omul desăvârșit nu oferă părerii omenești, nu vorbește de la el, ci doar din ceea ce îi încredințează Duhul. De unde și căutarea în Ortodoxie nu a unei oarecare ameliorări a vieții în Hristos, ci, fundamental, a desăvârșirii, care este proprie trăirii sfîrșeniei și viețuire ca „templu al Duhului Sfânt”.

¹³ Jean Biès, *Athos, muntele transfigurat*, ed. Deisis, Sibiu, 2006, pp. 180-181.

reproșează Ortodoxiei”, n.n). Unitatea română este mai cu seamă de ordin juridic, administrativ și abstract, tinzând la centralism. Unitatea ortodoxă, din contră, stă în credința comună tuturor Bisericilor autocefale¹⁴; e o unitate interioară, doctrinală și sacramentală, cea a primelor comunități creștine ce se ajută între ele să rămână libere unele față de celelalte, în respectul reciproc al limbilor și obiceiurilor locale. E unitatea în diversitate, este o simfonie, nu un monolog.”¹⁵

Problemele existente în chiar interiorul ortodoxiei contemporane în ceea ce privește manifestarea unității cer o înțelegere realistă, onestă, nefraudată cu nimic, o înțelegere ancorată în Adevăr. Nu ignorăm dificultățile nici în interior și nici în ceea ce privește relația ortodoxiei cu confesiunile creștine eterodoxe. În pofida dificultăților, este limpede că unitatea este doar una posibilă, ca simfonie în care Hristos, prin instrumentele diferite, suflă aceeași suflare a Duhului. Diversitatea nu constă în măsuri mai mult sau mai puțin individualiste de a-L primi pe Hristos, ci exprimă unicitatea și frumusețea sunetului fiecărui instrument în parte care se dăruiește deplin, în întregime, în a-L primi și exprima pe Hristos, atât personal cât și în conlucrare cu celelalte. În privința unității pe care creștinul ortodox o resimte față de ceilalți creștini, demersul nu poate fi decât unul : chemarea acestora de a face parte din aceeași simfonie a dăruirii depline lui Hristos. De aceea, în viziune ortodoxă, măsurile la care poartă tot creștinul pe Hristos în sine sunt deopotrivă măsurile unirii sale cu ceilalți creștini, și deci ale participării sale la simonia comună. Ortodoxia este în acest sens prin excelență ecumenică, urăște falsul și notele stridente care descentrează pe creștin din Hristos, încrucișând dorul creștinului ortodox este unul singur: cum să ajungă să îl poarte deplin pe Hristos în el, cum să ajungă ca Hristos să se exprime deplin în el, până la măsurile (pauline ale) lui „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine”.

Ecumenic sau ecumenist: repere privind ortodoxia ecumenismului mărturisit de Ortodoxie

De remarcat diferența esențială între ecumenismul Ortodoxiei și ceea ce propune mișcarea ecumenică contemporană, cea care la origine era o dorită, dinspre protestantism,

„mișcare de refacere a unității văzute a Bisericilor divizate de-a lungul istoriei, datorită factorilor teologici și neteologici, pe calea acordurilor și dialogului teologic, a mărturiei comune, a cooperării și asistenței reciproce”¹⁶, și care a reprezentat încercarea

„confesiunilor ieșite din Reforma secolului al XVI-lea de a relua dialogul cu Bisericile istorice, tradiționale.”¹⁷

¹⁴ Unii văd în perspectiva eclesială de „rețea de Biserici autocefale” naționale specifică Ortodoxiei riscul de pervertire a trăirii autentic creștine ca urmare a riscului devierii conlucrării firești dintre Biserică și Stat sub puterea regimurilor dictatoriale (perioada comună ar fi un astfel de exemplu), și în trans-naționalitate o soluție la nivel eclesial care ar oferi adăpost. Martirii sfintiții în închisorile comuniste arată însă că în fond, ca și în epoca primă, a persecuțiilor, pervertirea nu este inevitabilă, că Biserica este totdeauna vie și inalterabilă prin sfintii săi, următori aceluiasi Hristos în orice epocă.

¹⁵ Ibidem, p. 171.

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dictionar de teologie ortodoxă*, ed. IBMBOR, București, 1994, p. 256. Terminologia folosită poate genera neînțelegere. Termenul „Biserică” este folosit aici încrucișat prin iconomie, pentru a numi comunitățile de creștini, dar fără deplinătatea termenului propriu doar Ortodoxiei, încrucișat este greu de conceput în ce măsură, spre exemplu, un cult neoprotector mai poate fi numit Biserică fără episcop, fără Sfinte Taine, fără preoție sacramentală, etc. În fond Biserica este una singură, „una, sfântă, sobornicească și apostolească” (cf. Simbol de credință ortodox niceo-constantinopolitan). Nu vedem ce ar putea fi reproșat Ortodoxiei ca scădere și alterare venită în istorie astfel încât ea să nu mai constituie astăzi aceeași Biserică dintru începuturi.

Această încercare poate fi văzută ca o mărturie a căutării de identitate în interiorul protestanismului, care trăiește tragedia unui creștinism „eliberat” de o parte din trăsăturile sale fundamentale. Atât la nivel de metodă (prin doritele reuniuni, declarații, rugăciuni în comun), cât și ca obiectiv (unitatea, dar întru ce?), mișcarea ecumenică propune sublinierea cu precădere a „ceea ce ne unește” și trecerea sub tacere, prin neglijare voită, dorit în numele iubirii, „a ceea ce ne separă”. Dar oare intersectarea doctrinei Bisericii Ortodoxe cu ceea ce mai rămâne în protestantism prin abandonarea în trecut (și constituie „ceea ce ne separă” astăzi, pentru că lipsește din sânul protestanismului) a preoției sacramentale, a Tainei Euharistiei, a venerării Maicii Domnului, nu este echivalentă unui gest sinucigaș pentru ortodocși, de „protestantizare” a Bisericii, de ratare a chipului său autentic? Oare aceasta să fie cheia unității creștinilor, intersectarea în ceea ce a mai rămas ca aparținând tuturor în urma gestului de desfigurare a creștinismului propus de Reformă față de chipul în care creștinii s-au măntuit de-a lungul veacurilor, și dintru început? Ortodoxia a spus întotdeauna „nu” acestei propunerii, văzând în unirea cu Hristos prin Tainele Bisericii adevărata și autentica unitate la care cheamă Însuși Hristos neamul omenesc. Unit cu Hristos înseamnă să fiu parte din Trupul Său – Biserica.

„Una este dialogul ecumenic și alta este dialogul ecumenist. Ca Biserică Ortodoxă, noi putem fi în dialog cu reprezentanții lumii, rămânând neclintit credincioși, până la iota, învățăturii noastre ortodoxe și nefăcând pogorâmintă în sensul diluării vinului nostru cu apă pentru a ajunge la unitate cu ceilalți. Acest lucru îl fac ecumeniștii.”¹⁸

Biserica este ecumenică în mod continuu ca gest întâi de toate prin însăși liturghia sa. Biserica se roagă continuu pentru unitate, pentru pacea a toată lumea. Biserica este ecumenică prin mărturia dată lumii întregi privind natura adevărată a creștinismului, trăită la cote maxime de către cei care ajung la sfîntenie, azi ca și întotdeauna în istorie. Sfinții dau mărturia cea mai autentică în Biserică. În rest, toată mărturia personală este mai mult sau mai puțin inspirată, și deci supusă greșelii. De subliniat că și lecturarea ei critică, în cheie de lectură rigorist hiperdefensivă, fie și în numele Ortodoxiei, poate duce la dezastroase căderi din Ortodoxie, în măsura în care

„diavolul exploatează acest devotament către Dumnezeu al unor creștini și are loc schismă în trupul Bisericii. Una este să-ți exprimi dezacordul cu o mișcare a Bisericii și alta este să condamni din pricina aceasta pe conducătorii Bisericii și astfel să te afli în afara ei.”¹⁹

Concluzii

Creștinul este un rugător pentru lumea întreagă. A urma în chip autentic lui Hristos înseamnă „a-ți iubi aproapele ca pe tine însuți”. În acest context, orice gest al aproapelui care îl îndepărtează de mântuire nu îl poți trece cu vederea, prin tacere vinovată, tocmai în numele iubirii pe care i-o porți. Dar a-l iubi nu privește competența omenească, ci darul Duhului pe care Biserica îl revarsă prin liturghie și prin toată rânduiala de rugăciune. Acest dar izvorăște din „pătimirea” nemijlocită a dragostei pentru Dumnezeu. „Dragostei îi este propriu a strămuta

¹⁷ Ibidem, p. 256.

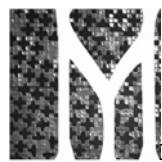
¹⁸ Arhimandritul Efrem, *Cuvânt din Sfântul Munte: omiliile arhimandritului Efrem, egumenul mănăstirii Vatopedi, în România*, ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 178.

¹⁹ Ibidem, p. 70.

viața încă Acela pe care îl iubești. [...] A atinge această dragoste este în esență „dobândirea harului Sfântului Duh”²⁰, spun Părinții²⁰. Aici este totă nădejdea noastră: a-ți duce suspinul tău pentru durerile lumii către Cel care are putere să vindece, Care ne iubește, și pe care îl iubim, prin liturghie. Și încă Hristos iubirea ta pentru „cel rănit și căzut între tâlhari” se face și în tine, și în el, prilej de mântuire, și de unire încă dobândirea vieții veșnice. Ecumenismul Bisericii trece prin taina primirii aproapelui în inima ta, prin conștiința continuă a propriei nevoilor, prin implorarea întăririi Duhului acolo unde știi că singură competență omenească nu are nici o putere. Pentru ortodox, ecumenismul este, precum ieri, și astăzi, roadă a Cincizecimii, celei care, de departe de a fi un eveniment al începuturilor creștinismului, este permanentă pogorâre a Duhului peste noi în dumnezeiasca liturghie. Ecumenismul Ortodoxiei începe încă de toate cu slujirea liturghiei.

Răzvan Ionescu

²⁰ Arhimandritul Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, ed. Sofia, București, 2005, p. 318.



Mistică iconică. Repere*

F. C.: Părinte Neofit, v-aș ruga să ne îndreptăm atenția asupra unor trăsături, repere, idei-linii de forță, deschideri ale specificului iconic și în particular ale limbajului evidențiat în teologia Părintelui Ghelasie. Într-o primă instanță, la ce v-ați opri în reliefarea misticii isihaste prezентate de Curiosul Părinte de la Sf. Mănăstire Frăsinei?

Pr. N.: Mai întâi, aş vrea să spun că mi se pare de bun simț să afirm că nu mă simt în măsură să fac o explicitare, un comentariu, o exegeză sau o *apologie* a scierilor Părintelui, pentru că, vă spun sincer, nu cred că le-am asimilat și pentru că, în principiu, nu cred că trebuie grăbită o astfel de abordare. În plus, cred că este elegant să-i lăsăm scierile să-l accesibilizeze în autenticitatea lui. De aceea vreau să spun din capul locului că răspunsurile mele sunt niște opinii personale pe marginea unor teme propuse de d-voastră și care doresc să fie receptate cu prudentă critică.

Revenind totuși la întrebările d-voastră, cred că Părintele Ghelasie a fost important prin descoperirea – punerea în lumină – a acestui iconic din perspectiva creștină, care, într-un fel și în limbajul specific, este mult mai bogat decât niște idei-forță.

De altfel, și acest termen de *iconic* a fost investit, ca *semn*, cu înțelesuri diferite. Thomas Sebeok punctează unele dintre acestea, afirmând că există numeroase exemple de iconicitate în discursul animal, implicând virtualmente toate canalele disponibile – chimice, auditive sau vizuale. Peirce distinge imaginile, diagramele și metaforele ca fiind trei subclase de *iconi* etc. Umberto Eco vorbește și el de iconicul primar, de iconism și hipo-iconism, de o scală a iconicității etc. Thom consideră că formarea semnelor iconice apare pretutindeni, pe întreaga scară a naturii, ca o manifestare a unei dinamici universale cu caracter ireversibil: un model se ramifică într-o replică izomorfă cu el etc.

În *Semnele: o introducere în semiotica*, Sebeok afirmă racordabilitatea noțiunii de *icon* la procesul de *mimesis* platonician; mai mult, evidențiază extensia făcută de Aristotel, care, de la o reprezentare preponderent vizuală asociată acestei noțiuni, ajunge să o facă să cuprindă întreaga experiență cognitivă și epistemologică. Sebeok vorbește chiar de funcția iconică a unui semn auditiv, de faptul că semnele iconice inundă codurile de comunicare ale omenirii, pe cele verbale și nu mai puțin pe cele non-verbale. Interesant este că Sebeok afirmă că încă mai subzistă unele chestiuni aparent indisolubil legate de această noțiune.

Cred însă că, dincolo de mărturisirea în scris făcută de Părintele și dincolo de contactul direct, rămâne totuși o taină ce s-a lăsat și se lasă evidențiată și descoperită de fiecare, personal. Părintele chiar vorbea într-un film (făcut cred de un student al vărului său – actorul Florin Zamfirescu) de taina care se cunoaște *de către/ prin* taină, adică taina ca deschidere plenară,

* Un dialog cu Părintele Neofit consemnat de Florin Caragiu la Schitul „Piatra Scrisă” – ianuarie 2005.

inefabilă, inepuizabilă, taina care se comunică, cuminecă tot în calitate de taină. Este, încă un fel, o chemare la o așezare într-un dialog iconic, dialog pecetluit de Absolut.

Aceasta înseamnă că Părintele trebuie *adulmecat*, căci altfel se sustrage, scapă *devorării* acaparatoare, și că e normal să fie receptat divers. E indubitabilă fertilitatea sa și în idei cu impact cultural să-i spunem, dar e clar că nu poate fi circumscris și înțeles numai prin acestea. Părintele Ghelasie a trăit și rămâne în chipul iconic, într-un sens totalizator. Noi putem să-l luăm și pe părți, scrierile sale pot fi considerate și abordate și intelectual, din perspectivă filosofică, dacă vreți chiar și științifică, dar rămân în acea taină și descoperire de care amintea Prea Cuvioșia Sa.

Prin urmare, referitor la partea finală a întrebării d-voastră, la ce m-aș opri în reliefarea misticii isihaste prezentate de Părintele Ghelasie, vă răspund că m-aș opri nesfârșit la „prezentator”, adică la Părintele Ghelasie însuși, căci este exponentul, respiră exemplaritate.

F. C.: Cum apreciați contribuția Părintelui în contextul teologiei românești? Se pot regăsi consecvențe caracteristice ale misticii iconice, în mod desfășurat, pregnant și la alți teologi români?

Pr. N.: Nu se pot regăsi propriu-zis la alți teologi români, în formularea aceasta. Cred că e o mare realizare că a reușit să transpună teologia, dacă vreți mistica, și într-un limbaj specific, și să evidențieze un fel de a fi sau de a trăi în care ne descoperim pe noi însine, într-un mod anume însă, nu oricum. Acesta îți dă libertatea de a trăi creștinește cu o mare naturalețe. Nu simți bruscarea unei altoiri. Hrana, ritualul gestic... sunt dialogice, te deschid față de toată creația, isihasmul fiind privit nu doar ca o *metodă* practică, ci ca o atitudine generală față de întreaga realitate, dar o atitudine care e gestică, ritualică, de un anume conținut. De aceea, reiese mai mult decât evident că Părintele nu s-a rupt de contextul realității în general și, deci, nici de cel teologic, de teologia românească de care aminteați. Nu e marțian!

De altfel, înclin să cred că teologia românească, chiar numai prin Părintele Stăniloae și Părintele Ghelasie, dacă e să-i amintesc doar pe ei, este în topul teologiei creștine a secolului XX și, înținând cont de faptul că încă n-au fost asimilați, cred că vor fi în frunte, în sensul unei actualități, și vor marca o bună parte din acest secol XXI. Ca repere vor rămâne pecetlui și în veșnicie, sunt neperisabili. Sămânța sădită de ei, și nu numai, e limpede că abia de-acum va începe să-și arate roadele deplin. Este o mângâiere și o desfășurare pentru noi existența unor astfel de părini.

Dar, aproape de contextul teologic românesc, Părintele Stăniloae spune în *Omul și Dumnezeu* că „**persoana umană este cuvânt cuvântător inepuizabil**”¹, iar în alt loc spune că „Dumnezeu nu ne vorbește numai prin Cuvântul Său ipostatic, ci ne și creează, ne susține și întărește și ne conduce spre El în comunicarea Sa cu noi. **Și ne-a făcut cuvinte ipostatice punând pecetea Sa în noi**”². Prin urmare, persoana umană nu este doar simplu cuvântătoare, în sensul vorbirii, ci este un cuvânt în sine și în comunicare de sine, este un cuvânt ipostatic, ce se poate exprima și pe sine direct.

În acest sens, Părintele Ghelasie accentuează cu mai multă consecvență acest limbaj de comunicare ființială inter-personală și a găsit și o modalitate extraordinară de eficientă, de limpede, în formularea acestei evidențe. De fapt, și Părintele Stăniloae afirma că „precum numai în persoane există concret ființa umană, aşa numai prin comunicare iubitoare între doi, sau mai mulți, ea se face mai unită și mai întărită. Ființa umană, existând numai în persoane, implică în ea

¹ Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă. Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1991, p. 202.

² Ibidem, p. 208.

mișcarea comunicării inter-personale și se întărește prin actualizarea acesteia, sau prin dialogul sincer și pozitiv între persoane”³.

Pecetea pe care spune Părintele Stăniloae că a pus-o Dumnezeu Cuvântul în noi, ca să facem niște analogii pe textele citate, Părintele Ghelasie o desemnează prin termenul de *chip iconic*, *chip de filiație*, *arhechip* etc. Această pecete are mai multe numiri și în textele Părintelui Stăniloae, ca *model-forță* (*Ortodoxie și românism*), ca *transconștient*, *supraconștient*, ca *duh* sau ca *inimă*, *adâncul cel tainic* (*Ascetica și Mistica ortodoxă*).

Tot în acest context, e de notorietate că Părintele Stăniloae l-a readus pe Sf. Grigore Palama în atenția teologilor contemporani; și o să citez niște texte din *Ortodoxie și românism*, care mie mi s-au părut foarte interesante din perspectiva unei antropologii de model palamit:

„Desigur și persoanele dumnezeiești, ca și persoanele omenești, ancorează și acționează în om prin manifestările lor, dar cea care dirijează și susține lucrarea este persoana, care e tot atât de prezentă ca și lucrarea. Nouă ni se întâmplă adeseori să sesizăm vreo acțiune, vreo influență, vreo presiune exercitată asupra noastră, dar nu ne dăm seama că această acțiune e intenționată, se leagă de o persoană”.

„Cunoașterea persoanei care conduce o acțiune asupra noastră e o treaptă superioară cunoașterii acțiunii ei. Până cunoaștem numai lucrarea, acțiunea, înclinăm să luăm aceasta drept o acțiune a naturii, a cine știe cărei forțe din natură. În orice caz, foarte puțini suntem înclinați să o derivăm dintr-o persoană”.

Deci, cunoașterea manifestărilor, a lucrărilor, a energiilor unei persoane umane este distinctă de cunoașterea persoanei însăși. Părintele Ghelasie accentuează acest model de antropologie palamită, ca ființă de creație și energiile de creație, și îl detaliază evidențial caracterul triadic al sufletului (*persoana* din textul Părintelui Stăniloae), desemnat ca trifințialitate. În *Ascetica și Mistica Ortodoxă*, Părintele Stăniloae vorbește de modelul triadic al sufletului la Calist Catafygiotul, ca *minte*, *duh*, *rațiune*, distinct de poftă și mânie, ca energii, lucrări. Până la Părintele Ghelasie, teologii nu au încercat, cred, să sintetizeze acest model antropologic al lui Calyst cu cel palamit, în conexiune actualizată cu personalismul antropologic, ontologic relațional, efervescent în sec. XX. Părintele Ghelasie a reușit acest lucru, limpezind antropologia creștină într-o actualizare în context general și prezentând-o într-un limbaj specific, inconfundabil. Si cred că se mai pot evidenția și alte contribuții importante ale Părintelui Ghelasie.

F. C.: Să nu uităm că în accepția Părintelui, ritualul iconic ține tocmai de acel comun de întâlnire și împărtășire personală dintre cele două realități, dumnezeiască – necreată și creată, atât intrafințial, cât și în participare peste sine la realitatea de altă natură. Este vorba de un dinamism al participării dialogale, iubitoare, prin dăruire reciprocă. Putem spune că atât lucrările cât și viața Părintelui, puse în lumină prin impresionante mărturii, oglindesc iconic, în unicitatea sa, acest viu al trăirii personale – ce nu se poate „reduce”-uniformiza prin filtre sau tipare fixe – sistemic de gândire – anume, viul unui limbaj/cuvânt îintrupat! În scrisurile părintelui Ghelasie descoperim tocmai acea varietate a reliefului de forme și sensuri a unui limbaj oral-natural-gestic, modalitate care surprinde și totodată incită pe mulți, dacă nu chiar îl bulversează pe unii mai grăbiți, ori mai conservatori în ceea ce privește „litera”. Atipicul Părintelui Ghelasie față de alții gânditori e dat tocmai de acest gen de limbaj natural, spontan, cu permanente deschideri spre viață, cu numeroase conexiuni, redirecționări și întâmpinări, cu o conlocuire a formelor de reflecție mistico-teologică de mare profunzime, cu pilde de o rară savoare filocalică, debordând pe alocuri în piscuri de o mare intensitate poetică, cu analize psihologice și fiziológice, tratări comparative și aplicații din cele mai variate și surprinzătoare în „concretul” atât sufletesc, cât și trupesc. Dar mai

³ Ibidem, p. 205.

ales în „concretul” iconic al închinării și liturghisirii-împărtășirii creștine, prin care omul își „rememorează” Chipul Iconic și își recapătă comunicabilitatea duhovnicească, întrând în dialog peste sine cu Dumnezeu, aproapele și creația, plinindu-se euharistic în pregustarea eshatologicului. Scrările Părintelui Ghelasie par a fi un „Fenomen” mistic, mai degrabă decât un „Sistem de gândire”.

Pr. N.: Părintele Ghelasie, din câte am priceput eu, era „adversar” al fixismului în multiplele lui forme, chiar centrarea iconică de care vorbea era o anume aşezare gestică de mlădiere relatională, ce era diferită de concentrarea mentală, de vreo fixație strict intelectuală, afectivă, volativă sau corporală, patologică sau de practică spirituală.

Pentru mine, dinamica adecvării sale totale (*iconice*) în întâlnirile directe cu persoane diferite, de o spontaneitate consistentă și de o nouitate absolut percutantă, a fost poate cel mai fericit spectacol al vieții la care am participat. O icoana în procesiune, o procesiune iconică!

Și în scările sale se reflectă ceva din această adecvare particulară, aş accentua *iconizată*, pentru că dintru început cred că au fost alcătuite pentru a suscita un răspuns din partea cititorului, altfel spus, o naștere a lui, generată de indiscretibilul chip duhovnicesc al ieromonahului Ghelasie Gheorghe. Sunt scăreri iconice, scăreri dialogice. Nu știu dacă pot fi desemnate optim, în întregimea lor diversă, printr-un termen adekvat. E clar că termenul de *sistem* e nepotrivit, atât în sensul schematismului sistemic, descarnat al lui Bertalanffy, cât și în cel al sistemului tip *holon*, al lui Bateson. Mie mi se pare că și termenul de *fenomen mistic* are o conotație puțin cam statică, spectaculară, ușor stridentă. În sfârșit..., sunt încercări...

Pe de altă parte, cred că sunt diferențe între modalitățile de adecvare și de receptare a aceluiași text vorbit, tipărit, audio sau video, direct sau înregistrat. Implică adecvare și solicită participare diferită. Tensiunea dialogală impusă de interlocutor sau interlocutori influențează adecvarea. E interesant că, în principal, scările Părintelui Ghelasie au *iritat* cel mai mult. Cel puțin aşa mi s-a părut mie. Am auzit pe mai mulți cititori *ostili* că, întâlnindu-l direct, parcă nu le venea să credă că el e autorul scărilor, îl experiau altfel în întâlnirea directă. Cred că și prin înregistrările video sau audio era sau este receptat mai lesne, e mai *moale*, nu *sochează* ca în scăreri. Interesant...

F. C.: În ce fel credeți că scările și viața Părintelui Ghelasie sunt un ferment, un aluat dospitor pentru viața religioasă creștină, și pentru viața lumii de astăzi? Mă refer anume la deschiderea dialogală pe care o stimulează, la orientarea mărturisitoare spre memorarea identității iconice, spre regăsirea Chipului iconic al Omului și închinarea de sine lui Dumnezeu în vederea transfigurării, a „nunții” euharistice.

Pr. N. Pot spune cu siguranță că a generat și destule reacții contrare, cu forme mai mult sau mai puțin agresive. Multe dintre ele s-au neutralizat și au trecut într-o expectativă condescendentă, sau au făcut pasul de întâmpinare, de răspuns, de participare, de intrare în dialog. Adică, vreau să spun că a produs o trezire intempestivă, care pe unii i-a buimăcit, pe alții i-a luminat, i-a îmbucurat. Pe undeva însă, e firesc ca un ferment puternic să acrească anumite aluaturi, pe altele să le umfle prematur, iar pe altele să le dospească, să le crească deplin și consistent la bună vreme.

Apropo de deschiderea dialogală de care pomeneați, aceasta nu e o deschidere oarecare, ci e una anume, ce nu se circumscrie doar la un dialog ideatic. Frumos spune și Părintele Stăniloae că „ideile au importanță ca știri despre dragostea reciprocă între persoane”⁴. Această deschidere

⁴ Ibidem, p. 203.

dialogală adie o proximitate eshatologică, e centrată iconic, se desfășoară plinitor în chip ritualic, în sensul unei comuniuni ca trup euharistic. Modelul, sursa, exemplaritatea este Liturghia Hristică. Dacă vreți, această deschidere dialogală generalizată cred că ar fi acea *Liturgbie de după Liturgbie*, dar transpusă nu în sensul rugăciunii inimii, ci în acest specific *carpatin*, de dialog gestic, ritualic, iconic, euharistic. Părintele Stăniloae vorbește și el de o astfel de experiență de cunoaștere, să-i zic *euharistică*, și vă citez din *Chipul nemuritor al Lui Dumnezeu*: „Trupul poate fi îndumnezeit, fără să încezeze a fi trup din materie, pentru că omul întreg e îndumnezeit. Prin acest trup îndumnezeit, omul va cunoaște dumnezeiește, asemenea îngerilor, printr-o experiență directă și reală, plenitudinea existenței, sau pe Dumnezeu, pentru că va fi întreg și adânc străbătut de Dumnezeu. Va cunoaște pe Dumnezeu prin universul întreg și prin toți oamenii, deveniți transparenti pentru Dumnezeu”⁵. Căci cunoașterea ca iubire între ei se va face și prin cosmos și aceasta îl va umple și pe el de lumină, arătând tainele dumnezeiești prin el, care va fi și ea ca o iradiere de lumină și de iubire din și prin cosmos, peste ei. Si aceasta va fi mișcarea mereu nouă și hrana lor reciprocă, și a lor, din și prin cosmos. Acesta va fi „cerul nou și pământul nou (*Apoc. XXI,1*)”⁶.

În acest sens, este o distincție, o delimitare netă între acest chip dialogic, iconic, hristocentric, euharistic și cel ontologic-relațional evidențiat de M. Buber, E. Levinas sau de personalismul francez al lui E. Mounier etc.

Pentru noi, români, scările și viața Părintelui Ghelasie sunt, cred, în mod special foarte importante, tocmai pentru că evidențiază un chip mistic în care ne putem regăsi și mișca firesc, precum peștele în apă. Ele fac posibilă o trăire creștină autentică, destinsă, consistentă și în împrejurările concrete ale vieții, evitând elegant schizoidismele. Adică, spre exemplu, nu pun problema în sensul unei succesiivități sau alternanțe între muncă și rugăciune, într-un fel nici chiar a unei concomitențe între ele, ci caută un continuum gestic, dialogal, ritualic, *de toată vremea*.

F. C.: *Ceea ce spuneți îmi amintește de acel „cuvânt” filocalic: „dacă te rogi numai atunci când te rogi, atunci nu te rogi”. Îmi pare că dinamismul integral al acestei mistici dialogal-participative descoperă, ca specific pentru înaintarea-deschiderea omului spre taina dumnezeiască, o permanentă mișcare de nuanțare și înnoire a modalităților de comunicare și de recuperare a memorialului iconic afectat de „accidentul” păcatului. Si prin aceasta, aşa cum ați spus, incită continuum la un răspuns participativ din partea cititorului, investit ca „martor” al cuvântului. Spre deosebire de logica filosofică deci, Chipul nu este un „accident” al esenței-ființei, ci este Supraesența sau Esența esenței, Chipul ființei, „accident” fiind numai anticipul sau memorialul pervertit al păcatului. Greutatea abordării sistematice „complete” a scărilei Părintelui Ghelasie pare că stă tocmai în aceea că descoperă specificul acestui limbaj iconic ca imprimare-înțipărire-urmă a unei vederi dubio-nicești. O vedere ce nu se reduce la aproximările parțiale ale gândirii, deși fără să le nege absolut, ci depășindu-le prin însuși „ruul” ei ireductibil, cuvântător. Să ne întoarcem însă la îmbinarea de care ați amintit, între viața practică și cea de rugăciune. Cum ar putea fi ea împlinită în specificul iconic?*

Pr. N.: Chiar și prin mănăstiri apar probleme datorită faptului că nu se înțelege că și munca poate fi rugăciune în sensul acesta gestic, ritualic. Specificul de gest iconic nu realizează doar o legătură între rugăciune și muncă, ci descoperă o modalitate de a te păstra în gest iconic, într-o permanență, într-o integralitate.

⁵ *Chipul Nemuritor al Lui Dumnezeu*. Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1987, p. 374.

⁶ *Ibidem*, p. 376.

F. C.: Vreți să spuneți, ca un fel de supraformă ritualică-liturgică atât a rugăciunii, cât și a muncii.

Pr. N.: Da, pe undeva nu este vorba numai de o concomitență, ci e vorba de un mod de a fi dialogic de o anume consistență și orientare, exprimat în concretul de zi cu zi, în muncă și în rugăciune. Gestul iconic presupune și în muncă să fiu ritualic, gestic și să mă păstreze și în prezență-rugăciune gestică. Cred că ar fi foarte important ca această deschidere dialogică relațională să fie *activată* în mănăstiri cu mai multă dezvoltură, discretă și elegantă firește, nu stridentă, brută, *hei-rup-istă*. Ar deveni cred mult mai puternice, ar fi niște „centre de personalizare” extraordinare. Părintele Stăniloae ar trebui și el, cred, mult mai mult asimilat în mănăstiri, mai ales de către Tânăra generație, și nu numai prin *Filocalia. Omul și Dumnezeu* din „*Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*”, spre exemplu, evidențiază dialogul relațional interpersonal într-o bogătie, consistență și frumusețe a nuanțelor cu totul deosebite. De ce nu ar fi asimilata o astfel de scriere *Filocaliei*?

Părintele Ghelasie, prin acest chip carpatin, ar putea da monahismului românesc o adâncime, o profunzime, o deschidere, o destindere și o putere de extensie rodnică nepereche. Am pomenit mai cu seamă de monahism, căci ispita unei anume izolări închisitate, a unor recluziuni stînghere este mai mare aici, și în plus și în mănăstiri sunt curente de trăire derivate din modele specifice, ce generează anumite atitudini, chiar coliziuni. Am citit într-un număr al revistei „*Porunca iubirii*” un articol în care un preacuvios părinte dintr-un schit, cred că din zona Aradului, deplângea faptul că monahismul românesc, din punct de vedere chinovial, este dezorganizat în multe dintre mănăstiri, adică nu mai funcționează totul pe principiile chinoviale lăsate de Sfântul Teodor Studitul. Acesta consideră că mulți monahi români tineri de la Sfântul Munte, monahi care acum prind seva tradiției monahale autentice păstrate acolo, se vor întoarce în România când va vrea Dumnezeu, ca să îndrepte ceea ce este de îndreptat. Este un unghi de vedere... Probabil că o îndreptare este posibilă, dar nu cred în unilateralitatea acesteia, adică realizată numai prin infuzia acestor repere atonite, de altfel minunate.

Într-un fel, chiar acest termen de *îndreptare* induce ideea că monahismul românesc e cam *strâmb*, ceea ce cred că este o exagerare. Chinovia are și o taină a ei, ce nu exclude principiile de funcționare, dar nici nu poate fi substituită în viața ei de acestea. Persoana e mai adâncă și mai vie, ea trebuie să asume principiile. Actualizarea, activarea acestor principii capătă o pecete personală atunci și diferențe de accent, care nu trebuie neapărat interpretate ca niște contrarietăți. Chinovia se naște continuu prin relațiile inter-personale vii, de naștere reciprocă, care se desfășoară în și prin asemănare cu niște *Modele Iconice*, cum spunea Părintele Ghelasie, nu atât după principii funcționale. Un proverb spune că „ordinea (organizarea) nu e decât o parte din viață”. Puțină poezie poate nu strică în viața *principiilor de funcționare...*

Părintele Ghelasie a înțeles, cu o largă deschidere, existența specificurilor mistice: *carpatin*, *atonit*, *slav*, *sinaitic* etc., le-a văzut în diversitatea lor reală și în dialog. Nu a profesat în acest sens *exclusivism* și *superiorități* gratuite. Personal, cred cu tărie neclintită că un om ca ieromonahul Ghelasie Gheorghe este dovada de netăgăduit că este posibilă sfîrșenia, trăirea adâncă, pe o filiație autohtonă. Mai mult, existența unui astfel de Părinte, de o asemenea anvergură, până la începutul acestui nou mileniu, este un semn că mănăstirile românești nu sunt chiar numai într-o aşteptare a unei *îndreptări*, ce poate să vină numai de la Athos. Dimpotrivă, au oameni cu potențial și putere de actualizare și cred că Părintele Ghelasie nu a fost singurul. Să pomenim de Părintele Arsenie Boca, Părintele Cleopa și mai sunt. Mănăstirea Frăsinei, spre exemplu, și nu numai ea, în acest sens, cred că nu are de ce să aștepte *îndreptări* atonite, sau de oriunde, mai

degrabă poate intra în dialog firesc cu alte modele și poate extinde discret și silentios un model autohton profund, deschis, echilibrat.

F. C.: De obicei, gestul se înțelege numai în sensul unei mișcări trupești ce vrea să exprime o intenționalitate, un conținut sufletesc. În mistică iconică însă pare evident că gestul iconic depășește această accepție obișnuită.

Pr. N.: Părintele Ghelasie cred că dă gestului iconic în primul rând un accent, o consistență ființală, și apoi o orientare, o adresare, o centrare iconică. Actul ca *punct* de mișcare, deschidere gestică, are consistență ființală, nu mentală, energetică, biologică. Adică sufletul, ca ființalitate de creație, se poate exprima și direct ca suflet, și nu doar ca o reflectare de intenționalitate, într-o formă corporală. Omul întreg însă, suflet și corp, cred că se poate exprima gestic unitar ca personalitate și e minunat când se întâmplă așa. Pe de altă parte, să fim sinceri, chestiunea aceasta cu gestul iconic nu e chiar o experiență facilă, ține de o anume taină și de un apofatism antropologic, dacă vreți, ca să nu mai vorbim de cel teologic, și mai adânc.

F. C.: Într-adevăr, aici trebuie, desigur, subliniat, așa cum o face și Părintele Ghelasie în mod lîmpede și repetat, termenul de „ființal” relativ la actul comunicării nu vrea să însemne o împărtășire a omului, a naturii create de însăși ființa dumnezeiască, nu „descrie” nicidcum o înțelegere în sens panteist, ci privește capacitatea dialogală a persoanei de a se deschide, implica și dărui „din toată ființa” întru comuniune. Mai mult, el „zugrăvește” o orientare a Chipului ființei create spre împlinirea euharistică, taina în care Dumnezeu și omul comunică și se împărtășesc, fără amestecare sau schimbare, și însăși dialogul interuman ia acest chip euharistic, de unire între mădularele unui unic Trup dumnezeiesc-omenesc. Spre exemplu, acte precum încchinarea și jertfa de sine, comuniunea inter-personală reflectă, concretizează această înzestrare ontologică, alterată pe undeva de păcat, dar restabilită de Hristos Întru pat, capacitatea omului de a se deschide tainei euharistice întru care a fost creat de Dumnezeu. Faptul că participarea „ființală” nu implică o anulare a diferenței între creat și necreat, ci o pune în și mai clară lumină, e evident dacă privim la întâmpinarea acestei participări: anume, starea față către față a omului cu Dumnezeu și vederea față către față din Împărația lui Dumnezeu, ce exprimă însăși taina iubirii și împărtășirii eshatologice, taina Chipului și Asemănării dumnezeieschi.

În specificul iconic, Forma-Chipul desemnează un comun-personal, atât al realității de suflet, cât și al celei de trup, mai precis pecetea ființală creată după Arhemodelul hristic, a integralității Persoanei, „peste” alcătuirea de suflet și trup. Mai mult, Chipul înseamnă orientare spre alteritate, a fi întru comuniune, un „comun” cu cele de dincolo de sine, cu care persoana comunică. În primul rând un „comun” între Chipul și Logosul dumnezeiesc ce ființalizează persoana umană și Chipul de filiație de creație cu rațiunile de creație, „comun” care este însăși viața omului, „orientată” ființal spre adâncirea și împlinirea în taina Întru patii hristice. Putem oare, în acest sens, vorbi de Pecetea Chipului dumnezeiesc al Treimii în om – ca despre o „limită întru pată”, folosind exprimarea d-lui Virgil Ciomoș?

Pr. N.: Cred că Părintele Ghelasie a fost în mișcare și în scrisurile sale și nu e ușor de prins, din pricina unei polisemantici a termenilor folosiți sau a unor realități distințe, desemnate în contexte diferite cu același termen. Niște exemple pe care le-am întâlnit:

„Sufletul este Persoana. Corpul este individualitatea. Unitatea Suflet-Corp este Personalitatea”⁷, „Sufletul este Persoana Ființală de Creație”⁸.

⁷ Memoriile unui isibast. Editura Arhetip, 1991, p. 21.

⁸ Cina cea de Taină, p. 39.

„În sens pur creștin, Sufletul este Persoana, Corpul energetic este individualitatea, iar întrepătrunderea Suflet-Corp este Personalitatea Om. Sufletul ca esență este deja Personalitate Ființă, ca Triada de sine, dar ca Realitate Integrală Omul este Unitatea Suflet-Corp”⁹.

Într-o carte mai recentă, *Răspuns de apărare*, pune accentul altfel: „Chipul de Om Personal este Omul propriu-zis indestructibil, Asemănarea Chipului Lui Dumnezeu, încât pe prim plan nu este nici Sufletul, nici trupul, ci însuși Chipul Personal de Om, ce apoi se manifestă ca Suflet și trup”¹⁰. „Adevărata mistică este aceasta, a chipului de Om Personal, nu mistica sufletului și nici a trupului, ci a ÎNTREGULUI direct de Om, care apoi se prelungește și în Suflet și în trup”. „Mai mult, consider că Activul nu-l face Sufletul și nici trupul, ci Chipul Personal de Om”¹¹.

Mi se pare că în secvențele din texte de început, accentul este dinspre *părți*, distincții dihotomice antropologice de model palamit, spre *întreg*, spre unitate, într-un fel dinspre omul „căzut” spre omul restaurat. În textul mai recent, pare că perspectiva este de la *întreg la părți*. În primele texte, *Realitatea Integrală – Omul* – este desemnat prin termenul *Personalitate Om*, în textul recent este desemnată prin *Chipul Personal de Om*. Pe de altă parte, în prima situație termenul *Persoană* desemnează Sufletul, deci o „*parte*”, iar în cea de-a doua situație, *Persoana ca Chip Personal Om* se referă la *întreg*.

Ar mai fi și alte texte de pus față în față, din care se pot face niște identificări: „De aceea Omul trebuie să facă mai întâi o regăsire a Chipului propriu de Om, prin legătura și rememorarea DIVINULUI din PECETEA DIVINĂ de pe Chipul său de Om”¹². În *Neroințele isihaste* citim: „Ființă nu este niciodată despărțită de energiile sale, ci se întrepătrund. Întrepătrunderea în Creație se numește plastic Întrupare, adică intrare în celălalt. Pe această bază, noi suntem dihotomie suflet-corp în integralitatea Trup. Noi, de obicei, confundăm Corpul cu Trupul. Trupul este conturarea întrepătrunderii Suflet – Ființă cu energiile Corp. Căderea tocmai această întrepătrundere o atacă”¹³. Deci afectează și *Trupul*. Refacerea acestei *Întrepătrunderi* dez-integrate după cădere, în sens creștin, se face prin raportare-rememorare a peceții dumnezeiești din om. Astfel, în acest text, *Trupul*, *Integralitatea Trup* este un termen sinonim cu *Chipul de Om* din textul dinainte. De aici rezultă ceea ce spunea și Părintele Stăniloae, că, în sens creștin, restaurarea omului implică de fapt și o îndumnezeire a lui. Vă rog să-mi iertați divagația, dar mi s-a părut interesant să *fotografiez* această *mișcare* a Părintelui Ghelasie, care arată parcă o adecvare, o accesibilizare permanentă a limbajului, consistentă, însă nu doar ca exercițiu stilistic.

Apropo de ce spuneați d-voastră, nu știu în ce context și în ce sens a folosit d-l Ciomoș această expresie de *limită întrupată*. Cert este că în creație sunt imprimate modele treimice, și n-ar putea fi altfel.

Părintele Stăniloae a vorbit de relaționarea triunghiulară, triadică: eu – tu – el, și de persoana umană ca fiind un chip triadic: „Dacă la temelia minții sau a eului, sau a subiectului, avem pe Tatăl, iar în conștiința de sine îmbogățită cu cât mai multe sensuri e reflectat Fiul, și în comunicarea iubitoare cu ceilalți se află lucrarea Duhului Sfânt, unit cu deplina conștiință de sine și cu toate sensurile, înțelegem că persoana umană este trinitară în ea însăși, dar chiar prin aceasta este în relație deplin iubitoare nu numai cu Dumnezeu cel în Treime, ci și cu celelalte

⁹ *Neroințele isihaste*. Editura Arhetip, 1991, p. 55.

¹⁰ Editura Tipo Aktis, 2002, p. 22.

¹¹ *Ibidem*, p. 23.

¹² *Răspuns de apărare*, p. 19.

¹³ *Ibidem*, p. 30.

persoane umane...”¹⁴. „Omul se arată și prin aceasta chipul Sfintei Treimi, ca persoană în comuniune cu Persoanele divine și cu persoanele umane”¹⁵.

Părintele Ghelasie a accentuat în mod deosebit „TAINA CHIPULUI TREIME” ca „TAINĂ A CHIPULUI LUI DUMNEZEU” și a evidențiat transpunerile în creație ale acestui Model, a vorbit în/ și despre o *logică trinitară* și despre chipul de persoană ca *trifințialitatea în sine*. Are chiar o carte numită *Isihasm Taina Chipului Treime*, ceea ce înseamnă că și viața de practică mistică este imprimată, se desfășoară în acest Model.

În ceea ce privește *limita*, Teologia persoanei, personalismul secolului XX, a pus-o în *comuniune*, deopotrivă graniță și comunicare transparentă. „Faptul că persoana e mai adâncă decât infinitatea, spune Părintele Stăniloae, deci Persoana supremă e mai adâncă decât suprema infinitate, l-a spus Sfântul Maxim Mărturisitorul și l-a spus mai recent teologul german Ewald Burger: «Nu infinitul este mai adânc decât personalul, ci personalul este mai adânc decât infinitul»”¹⁶. „Persoana e mai adâncă decât infinitatea, fiind subiectul ei, iar ea predicat”¹⁷.

Prin urmare, persoana este văzută ca limită dinamică, expansivă, extensivă a infinitului, ca o cuprindere a necuprinsului! Părintele Ghelasie vorbește în acest sens, dar în felul său propriu, în *Neroințele isihaste*: „Dumnezeu este Infinitul Absolut, dar în cuprinderea a însuși Infinitului, căci nu poate niciodată Infinitul să fie spațiul Lui Dumnezeu, ci Dumnezeu să fie spațiul chiar al Infinitului. Creația, fiind transpunere de Dumnezeu Întreg în Ființa-Substanță de creație, la fel este infinită, dar paradoxal și antinomic infinit în supra-infinitul dumnezeiesc. Dumnezeu poate crea un infinit în propriul Său infinit, care, ca infinit, îl poate cuprinde pe Dumnezeu, dar nu poate limita pe Dumnezeu, care întotdeauna ca infinit necreat poate depăși infinitul creat. Aici este infinita mișcare și comunicare între Dumnezeu și creație, fiecare cuprinzându-se și în același timp depășindu-se de fiecare dată când se cuprinde de celălalt, ce nu mai înseamnă absorbire, ci veșnică comunicare-dialog de împărtășire fără amestecare”¹⁸.

Întruparea Cuvântului nu e o limitare nici a Lui Dumnezeu și nici a omului, e mai degrabă un comun (limita dez-limitată) a cărui limită-hotar este neamestecarea, neschimbarea firilor în persoana lui Iisus Hristos. Panteismul și evoluționismul propun niște dez-limitări aberante. Este extraordinară această taină a persoanei care nu se limitează nici de finit, nici de infinit!

Delimitarea (dez-limitată!) ca formă a sufletului descoperă însăși identitatea lui. În sens sufletesc, ființial, forma nu e un mod de limitare, ci de delimitare identitară, descoperă identitatea, într-o mișcare nesfârșită, dar în același contur de specificitate identitară, de unicitate iconică. Este o dificultate în a exprima aceste taine, de aici expresii antinomice, Părintele Ghelasie încercând chiar un limbaj iconic.

F. C.: *Aici ar trebui poate să stabilim niște repere de legătură între limbajul iconic și cel antinomic. Poate integra limbajul iconic exprimarea antinomică și în ce fel este potențată ultima prin iconizare?*

Pr. N.: Părintele Stăniloae spunea că istoria, privită ca întreg, se mișcă între idol, simbol și icoană, fiecare exprimând un anume raport (S. T. 1953). Icoana coexistă, spune tot Părintele Stăniloae, cu simbolurile în sens general și cu anumite simboluri speciale specifice, nu le exclude.

¹⁴ *Omul și Dumnezeu*, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă. Craiova, 1991, p. 172.

¹⁵ *Ibidem*, p. 171.

¹⁶ Idem, *Studii de teologie Dogmatică Ortodoxă*, 1991, p. 236.

¹⁷ *Ibidem*, p. 237.

¹⁸ *Ibidem*, p. 28.

„Icoana coexistă cu aceste simboale subțiate, umplute de prezență deplină a lui Dumnezeu Cuvântul venit în trup. Căci ea reprezintă pe Cel ce umple aceste simboale de prezență și luminează sensul lor. Icoana, înfățișând pe Dumnezeu Cuvântul venit nemijlocit la oameni în trup omenesc, aduce și ea pe de o parte, ca și El, o înlăturare a peretelui din mijloc al simboalelor legii vechi alcătuite din lucruri, dar pe de alta, o subțiere a simboalelor, prezență mai accentuată a puterii dumnezeiești în ele” (G. B. p. 865). Vreau să spun că, făcând o analogie cu raportul pe care-l face Părintele Stăniloae între icoană și simbol, s-ar putea spune că iconicitatea ar fi mai adâncă decât antinomia și ambele au alt suport și altă finalitate în creștinism. Formele de exprimare nu trebuie să rupă de pecetea personală care le împrimă și de contextul relațional inter-personal.

Paradoxul de altfel a fost folosit și de filosofii din vechime, Lao Tse, Heraclit etc. Si în știință s-a sesizat, spre exemplu, că atunci când succesiunile cauzale devin circulare, deci nu mai au liniaritate, descrierea lor în termenii logicii va genera paradoxuri. G. Bateson afirma că răspunsul computerului la paradoxul clasic: „un cretan spune: toți cretanii mint” (spune adevărul?), este: Da – Nu – Da – Nu – Da – Nu..., adică transformă paradoxul în oscilație. Psihologul R. D. Laing a atrăs atenția asupra unui nou tip de limbaj care să fie adecvat pentru noua paradigmă a științei. El consideră că limbajul științific convențional este descriptiv, în timp ce limbajul care să împărtășească o experiență trebuie să fie „evocator” (*depictive*). Acest limbaj ar fi mult mai înrudit cu poezia sau chiar cu muzica, spune Laing, înfățișând experiență în mod mult mai direct, transmițându-i cumva caracterul calitativ. Bateson spunea că, deoarece relațiile sunt esența lumii și, pentru a vorbi despre ea cel mai bine e să folosești un limbaj al relațiilor. El consideră că metafora ține laolaltă întreaga țesătură de conexiuni mentale și mergea mai departe (prea departe, cred...) afirmând că metafora este la baza faptului de a fi viu.

Un aspect central al noii paradigmă în știință este deplasarea accentului de la obiect la relații. Creștinismul pună persoana *înaintea* relației și în plus îi dă și o haină iconică. Această haină iconică se împrimă prin persoană și în formele de expresie verbală. Prin urmare, aş zice că pecetea iconică e potență limbajului iconic verbalizat ca exprimare a persoanei umane. Antinomiile cred că pot fi asumate de limbajul iconic. Persoana umană este Cuvântul cuvântător, cum spunea Părintele Stăniloae și are ca pecete, model, tipar, Arhechip Iconic, un anume Cuvânt al CUVÂNTULUI, FIUL LUI DUMNEZEU.

Vreau să spun că nu trebuie confundat limbajul verbalizat mental, oral sau scris, de mediere – relaționare între persoane, cu limbajul nemediat, de comunicare directă între persoane. Limbajul iconic ține de o rememorare a originii, a arhechipului iconic ca temei al fiecarei persoane umane. În sens creștin, metafora își are originea în Cuvânt, e o anumită cuvântare. Potența metaforei este în Cuvânt!

F. C.: Care ar fi, deci, diferența de specific între limbajul antinomic și limbajul iconic?

Pr. N.: În primul rând, ceea ce mi se pare mie interesant din perspectiva receptării este faptul că, științific vorbind, proiecțiile pe cortex ale traseelor parcurse de informațiile verbalizate, asimilate vizual sau auditiv, sunt diferite. Specializarea emisferelor cerebrale (dar și integrarea lor!) este deja un fapt acceptat. Nu mai puțin interesantă este însă încercarea de cartografiere a cortexului.

În emisfera stângă, în cazul receptării unui cuvânt auzit, impulsurile nervoase sunt transmise de la nivelul urechii către aria auditivă primară, cuvântul nu poate fi înțeles decât atunci când semnalul nervos este transmis către aria lui Wernicke. În această arie corticală are loc

o identificare a codului acustic al cuvântului și transmiterea nervoasă a acestui cod către aria lui Broca, unde se activează codul articulator corespunzător și se transmite către aria motorie pentru exprimarea cuvântului auzit. În cazul receptării unui cuvânt scris și citit, informația vizuală este transmisă de la nivelul globilor oculari către aria vizuală primară și apoi către girul angular, care **asociază formei vizuale a cuvântului codul acustic** corespunzător din aria lui Wernicke, de aici pentru exprimarea cuvântului se urmează traseul descris anterior. O imagine ar fi fost poate mai sugestivă. La nivelul ariei Wernicke se stochează codurile auditive ale cuvintelor și semnificația lor. Codurile articulatorii sunt stocate la nivelul ariei Broca, iar girul angular compară forma scrisă a cuvintelor cu codurile lor auditive, asociază forma vizuală a cuvântului cu codul lui auditiv din aria Wernicke.

Vreau să spun că mie mi s-au părut foarte interesante aceste trasee diferite ale aceleiași informații, prezentată însă în formă diferită, orală sau scrisă. Si mai cu seamă această recodificare a formei vizuale a cuvântului în cod auditiv printr-o buclă articulatorie ce se petrece în emisfera stângă. Emisfera dreaptă e o hartă a imageriei vizual-spațiale, a emoțiilor și a unor forme simple de limbaj. Cu siguranță că aceste proiecții specifice ale activității psihice au și o integrare superioară. Levy: „Acesta diferențe [specifice între emisfere] trebuie concepute în termeni de contribuții diferite ale fiecărei emisfere la constituirea activității cognitive ca un întreg. Atunci când o persoană citește o povestire, emisfera dreaptă joacă un rol important în decodificarea informației vizuale, în menținerea și structurarea povestirii, în aprecierea conținutului umoristic și emoțional, în înțelegerea semnificațiilor pe baza asociatiilor existente și în înțelegerea metaforelor. În același timp însă, emisfera stângă defișează un rol important în înțelegerea sintaxei, transformarea cuvintelor în reprezentările lor fonematice și pe baza relațiilor complexe existente între concepte și sintaxă. Nu există nici o activitate care să implice o singură emisferă sau la care numai o emisferă să-și aducă contribuția”¹⁹.

Jean-Jacques Wunenburger în *Filosofia imaginilor* vorbește și de un clivaj al vizualului cu verbalul, dar și de o *alianță verbo-iconică*. Acesta pune în atenție faptul că nu trebuie redusă experiența verbală la un model unidimensional, căci trebuie să se țină cont de natura polimorfă a limbajului. „Funcția lui expresivă comportă deja un versant dublu, unul sonor, care produce echivalente fonice ale referenților și al sensului, altul grafic, care permite materializarea sunetului prin semne spațiale și vizuale. Cât privește comunicarea lingvistică, aceasta se dezvoltă și ea în două sisteme corporale: expresia orală sau acustică, care pune în joc vocea emițătoare, este cuplată cu urechea-receptoare, tot așa cum expresia scrisă sau grafică, expresia care cuplează mâna care scrie cu ochiul care citește, face apel la receptarea vizuală a actului lecturii”²⁰.

În ceea ce privește limbajul scris, expresia grafică și modul de receptare vizual al acesteia, există cert o influență dată de sistemul de scriere. Scrierea alfabetică fonetică e mult mai abstractă și implică și o re-codare auditivă, în ea nu se păstrează grafic o imagine denotativă a semnificatului lor. Scrările ideografice, ideogramele chineze, hieroglifele egiptene au amestecat reprezentarea fonetică cu caractere grafice de tip analogic.

„În scrierea ideografică chineză, semnul scris amestecă o jumătate pictografică și o jumătate fonică; prima vizualizează un referent, cea de-a doua permite citirea orală de fraze”. Totuși, principiul nu este chiar atât de uniform, de vreme ce în chineză „faptul de a reda ideea de pace plasând o femeie sub un acoperiș deschide o perspectivă propriu-zisă *mitografică*, deoarece

¹⁹ Rita Atkinson, E. Smith, Richard Atkinson, *Introducere în psihologie*. Edit. Tehnică, București, 2002, p. 62.

²⁰ J. J. Wunenburger, *Filosofia imaginilor*. Iași, Editura Polirom, 2004, p. 39.

el nu corespunde nici transcrierii unui sunet, nici reprezentării pictografice a unui act sau a unei calități, ci asamblării a două imagini care intră în joc cu toată profunzimea contextului etnic”²¹. Este de remarcat această exprimare prin asociere de imagini.

Pe de altă parte, limbile alfabetice pot genera imagini verbale concepute „ca un aspect particular al limbajului, introducând în sfera semnelor general abstracte și o dimensiune concretă, sensibilă, afectivă, emoțională, poetică și chiar cosmică [...]”, spre deosebire de limbile prealfabetice, ce amestecă imaginea cu ansamblul semnelor lor”²². Imagini verbale, imagini lingvistice sunt, după Wunenburger, metaforele, alegoriile, parabolele etc. Aceste forme de imagini lingvistice Bateson consideră că au un fond asociativ-relațional.

P. Klee afirma că „scrisul și desenul sunt identice în fondul lor”. De altfel, în Evul Mediu și de-a lungul Renașterii, expresia verbală scrisă nu era lipsită de o anume caligrafie figurativă, la care se adăugau miniaturi, embleme etc. U. Eco, marele semiotician, vorbește într-un roman de-al său de *abuzul de majuscule în care excelașcă scriitorii* din sec.16-17 ca semn al investirii cu demnitate și elocință a celor scrise²³. Această elocință, datorată atenționării prin majuscule în verbalizarea scrisă, e clar că nu se datorează în principal semnificației cuvintelor, ci atenției perceptiei vizuale, identificării și recunoașterii importanței acestor itemuri țintă. Engramarea imaginii vizuale atenționează asupra relevanței selective a semnificației itemurilor *focus*. Schimbarea modalităților de prezentare a unui cuvânt afectează memoria implicită²⁴. Capacitatea vizuală e mai rapidă decât cea auditivă. Interesant este faptul că psihologia contemporană consideră că ar fi *sisteme* de memorie specifică, cu o encodare într-un anumit cod sau reprezentare: acustică, vizuală, spațială, semantică etc. Memoria de lucru se pare că are capacitatea să *categorizeze* reprezentările mentale pe altă bază decât cea a categoriilor verbale obișnuite – fonologice, semantică.²⁵

Prin urmare, receptarea unui text scris poate fi potențiată-orientată prin percepția vizuală atenționată de accentuarea formei unor *itemi țintă* și poate determina o accesare specifică în memorie, dacă ea exprimă deopotrivă și o imagine lingvistică. Poate astfel să aibă loc o întipărire, o engramare implicită a imaginii în zona schemelor, *pattern-urilor*, arhetipurilor memoriei, fapt care nu exclude și o encodare acustică și semantică. Acest mod de prezentare a textului presupune o prevalare în formulare a suportului gestic-atitudinal, relațional dinamic, cu manifestare afectiv-emoțională, integrat unei gândiri în imagini²⁶, fapt ce reclamă un răspuns de receptare cu accent similar pentru o comunicare optimă.

În orice caz, textul scris este imprimat și exprimă implicit atitudinea și starea celui ce-l formulează. Unii psihologi consideră însă că atitudinile conțin o componentă cognitivă, o componentă afectivă și una comportamentală, alții susțin că o atitudine conține doar componentele cognitivă și afectivă, alții includ numai componenta afectivă²⁷. Probabil că sunt valabile toate aceste unghiuri de vedere la niveluri, contexte și situații diferite, specificitatea unei

²¹ Ibidem, p. 251.

²² Ibidem, p. 58.

²³ „De obicei Roberto nu face abuzul acesta de majuscule, lucru în care excelașcă scriitorii din timpul său, însă când transcrie cele spuse și proclamate de părintele Emanuele, numără foarte multe, ca și când părintele nu doar scria ci și vorbea astfel, făcând să se audă demnitatea deosebită a lucrurilor ce le avea de spus, semn că era un om de o mare și subjugătoare elocință” (*Insula din ținta de ieri*. Edit. Pontica, Constanța, 1995 p. 91).

²⁴ Idem, *Introducere în Psihologie*, p. 374.

²⁵ Daniel Gaonach și Pascale Larigauderie, *Memorie și funcționare cognitivă*. Iași, Edit. Polirom, 2002, p. 69.

²⁶ Idem, *Introducere în psihologie*, p. 423.

²⁷ Ibidem, p. 842.

componente neanulând posibilitatea *integrării* parțiale sau totale a lor. Chiar și integrarea componentelor poate aduce un gradient diferențiat de participare a lor, ceea ce ar face ca atitudinea integrală a persoanei să capete *culoarea* specifică unei componente.

Apropo de imprimarea implicită și a stării persoanei în text, am fost impresionat când am citit într-o revistă că Mihai Eminescu scria de la Viena, cred că părintilor, că a întârziat să le scrie scrisoare că nu a vrut să-i facă părtași la amăraciunea ce o avea din pricina unei boli. Mi s-a părut extraordinară această delicatețe și în plus conștiința întipăririi în spațiile interstitionale ale textului a stării sale sufletești.

Revenind la Părintele Ghelasie, cred că limbajul iconic scris la el are și specificitatea personalității lui, adică vreau să spun că în sens adânc iconicitatea limbajului scris nu se reduce numai la figura grafică. Scrisurile Părintelui Stăniloae, ale Părintelui Cleopa, ale Părintelui Arsenie, spre exemplu, eu cred că sunt tot iconice, dar în alt specific. Cert este însă că această formă iconică a limbajului scris nu e aleatorie la Părintele Ghelasie, deși nu există o constantă, o recurență sau vreun algoritm în folosirea cuvintelor accentuate cu majusculă (sau în alt fel) în transpunerile *logicii trinitare*, în asemănările iconice care le exprimă, în general în formulările sale. Cred că aceste scriri propun, poate chiar induc, un anume tip de lectură ce poate fi ușurată dacă există o *suspendare a incredulității* din partea cititorului, cum spunea Coleridge.

Limbajul iconic (scris) la Părintele Ghelasie se revelează cred uneori ca o prezentificare prin *numiri iconice*. Spre exemplu, triadele de limbaj mistic: Chip–Față–Asemănare, Icoană–Model–Prototip, Viul–Viață–Existență, Iubirea–Dragostea–Dăruirea sunt numiri mistice, identificări iconice ale unor reale *Chipuri în Sine*, dincolo de attribute–calități–energii, care transcend categoriile mentale și nu se devoalează prin cercetarea semnificației. Prezentificarea prin numiri iconice implică o orientare–transcendere directă asupra unor modele–chipuri tainice ale realității și nu o scurt–circuitare a dialogului, o învărtire monologală în jurul semnificației (ca relație între cuvinte și concepte sau specii, sau definiții) a conotațiilor extensionale ale termenilor.

Umberto Eco schițează, în *Kant și Ornitorincul*, un istoric al discrepanței între diferite paradigmă filosofice, lingvistice în ceea ce privește raportul dintre *a numi* și *a semnifica*, a raportului denotatului cu semnificatul, cu referentul sau referința, a diferitelor moduri de raporturi în sănul perechii denotat-conotat, înlocuită de Carnap cu perechea extensie–intensie.

În Evul Mediu opoziția cea mai obișnuită era aceea dintre *a semnifica* și *a numi*. Punctul de vedere „dacă semnele în primul rând semnifică conceptele (și numai prin medierea conceptelor pot să facă referire la lucruri), sau dacă pot, dimpotrivă, să semnifice, să desemneze, să denoteze lucrurile, a fost dezbatut foarte curând (cel puțin din vremurile lui Anselm din Canterbury) sub forma opoziției dintre *a semnifica* și *a numi* sau *a chema*”²⁸.

„Autori ca Boțiu, Abélard sau Toma d'Aquino, legăți mai mult de problema semnificației decât aceea a numirii, erau mai ales interesati de aspectele psihologice și ontologice ale limbajului. Astăzi am spune că semantica lor era orientată către o abordare cognitivă. [...] Ar fi interesant – spune Eco – să urmărim pas cu pas apariția unei idei diferite a relației dintre un termen și lucrul la care se referă, în care noțiunea de *semnificație* (ca relație dintre cuvinte și concepte, sau specii, sau universalii, sau definiții) devine din ce în ce mai puțin importantă”²⁹. În tot secolul al XII-lea se păstra distincția dintre *semnificare* (de concepte și specii) și *numire* (denotare de lucruri individuale concrete).

²⁸ U. Eco, *Kant și Ornitorincul*. Constanța, Edit. Pontica, 2002, p. 400.

²⁹ *Ibidem*, p. 408.

Pentru Bacon, „semnele nu se referă la referentul lor prin medierea unei specii mentale, ci sunt direct indicate, sau sunt puse, pentru a se referi nemijlocit la un obiect. Nu este nici o deosebire, dacă acest obiect este un individ (un lucru concret) sau o specie, un sentiment sau o pasiune a sufletului. Ceea ce contează e ca între un semn și obiectul pe care trebuie să-l numească, *nu există nici o mediere mentală*”³⁰. „Bacon disloca, prin urmare, în mod definitiv triunghiul semiotic formulat pornind de la Platon, potrivit căruia relația dintre cuvinte și referenți e mediată de idee, de concept, sau definiție”³¹.

Mill spune că „numele semnifică subiectele direct, atrbutele indirect; el denotă subiectele și implică, sau comportă, sau, cum vom vedea mai încolo conotează atrbutele. Singurele nume de obiecte care nu conotează nimic sunt numele proprii; și acestea riguros vorbind, nu au nici o semnificație”³².

„Persoana, Chip propriu Ființial – spune Părintele Ghelasie – este prima Numire Tainică a Ființei în Sine”³³.

Prin urmare, aceste numiri-iconări nu se referă la obiecte, lucruri, concepte sau reprezentări mentale, și nici nu presupun o mediere de către acestea pentru a le experiența referentul, ci trimit – arată direct chipul triadic al persoanei și apelează-cheamă la o recunoaștere, la o experiență a acestui chip în sine pentru a-i afla astfel semnificația. Aceste numiri substantivale transcend conotațiile atributive, fiind o formă simplă de limbaj. Interesant este faptul că psihologia contemporană consideră că activitatea emisferii drepte ne permite să înțelegem formele simple de limbaj, cum ar fi răspunsul la substantivele comune prin selectarea obiectelor astfel denumite, ca *piuliță* sau *pieptene*³⁴.

Cred că aceste forme de limbaj prin numiri iconice propun o receptare intuitivă, simplă, genuină, directă. Arată și mișcă, într-un fel aş zice că sunt într-o analogie cu limbajul gestic. G. B. Vico apropie în istoria arhaică a umanității hieroglifele și limbajul gestual: „Mușii se exprimă prin mijlocirea gesturilor sau a obiectelor având legături naturale cu ideile pe care ei vor să le traducă. Această axiomă constituie principiul hieroglifelor de care s-au servit ca să se exprime toate națiunile în epociile primitive ale barbariei lor. Este și principiul limbajului natural vorbit odinioară în lume”³⁵.

Wunenburger consideră că acest limbaj gestic „a fost mult timp apropiat de ideograme, imagini grafice de esență iconică”³⁶.

Părintele Ghelasie propune în fapt o *logică trinitară*, o *logică a afirmațiilor*, pe care caută să o distingă de o logică duală, a contrariilor și pe care o prezintă într-un limbaj iconic. Acest limbaj iconic grafic în care folosește în principal numiri iconice, analogii, imagini verbale, cred că se conturează oarecum diferit față de un limbaj antinomic, pe care însă nu îl exclude. Aș zice că acest *limbaj antinomic* presupune o anumită relație-asociere, păstrează urme ale unei logici duale căreia îi marchează neputință comprehensivă, provocând depășiri, treceri, transcederii ale acesteia. Propriu-zis, trimit spre un alt mod de participare, acceptare, deschidere. *Limbajul antinomic* mi se pare că este mai degrabă axat pe semnificații decât pe numiri, pe asociieri de

³⁰ Ibidem, p. 411.

³¹ Ibidem, p. 414.

³² Ibidem, p. 420.

³³ *Cina cea de taină*, p. 16.

³⁴ Idem, *Introducere în psihologie*, p. 62.

³⁵ Wunenburger, *Filosofia imaginii*, p. 31.

³⁶ Ibidem, p. 30.

semnificații, a căror alăturare „*de neacceptat*” creează un excedent semantic, dinamizează spre un nou sens, căutând să reveleze astfel bogăția de nuanțe a realității.

Aș spune, raportându-mă la două expresii consacrate, că într-un fel *limbajul antinomic* reflectă mai accentuat *imanentul care urcă*, iar limbajul iconic *transcendentul care coboară*. Parcă există și o astfel de diferență de accent...

Revenind la receptarea, la înțelegerea textelor, psihologia contemporană vorbește de o *schemă* existentă în memoria cititorului: „Glanzer și Nolan consideră că cititorul ar putea avea în memorie o *schemă de control de lectură* disponibilă de-a lungul activității de înțelegere. Această noțiune face apel atât la aceea de *structură de cunoștință specifică tipului de text*, cât și la aceea de *scopuri și interese ale cititorului* dezvoltată de Kintsch și Van Dijk. În modelul lui Kintsch și Van Dijk, *schemă* reprezintă *scopurile cititorului*. Ele nu trimit la obiectivele pe care și le-a fixat cititorul, ci la cunoștințele de care dispune, privitoare la aspectul organizațional al textelor. Potrivit autorilor, reprezentarea convențiilor textuale activată de cititor îl va ghida în construirea macrostructurii, mai ales prin suprimarea micropozitiei nepertinentelor”³⁷.

Anderson, Pichert și Shirey vorbesc de „o *schemă de conținut* care trimită la cunoștințele cititorului despre lumea reală și a cărei activare facilitează codificarea prin intermediul perspectivelor de lectură, ghidând alocarea de atenție către elementele importante din text”³⁸.

Cred că la Părintele Ghelasie se vede de multe ori o *miscreare*, deloc arbitrară, în încercările de adecvare prin diverse formulări noi, adecvare ce vizează cred tocmai aceste *scheme de memorial* ale cititorului. Este însă extraordinar faptul că a reușit să identifice modalitățile cele mai eficiente de a ținti tocmai aceste scheme, *pattern-uri de memorial* și de a nu urmări doar simple semnificații. A lovit direct, puternic și fulgerător fixisme, stereotipurile și clișeele mentale. A întipărit peceți arhetipale, paradigmatic de indubitatibila acuratețe creștină într-o zonă de memorial ambiguu, confuz, subconștient și/sau inconștient, individual și/sau colectiv, impregnat de „memorii ale căderii”. A propus, a inserat, a amprenat principii arhetipale, ca germeni de *resetare* a acestor scheme de memorial. Probabil, tocmai pentru că a penetrat în astfel de profunzimi de memorial psihic, a și „iritat” pe mulți *setași* deja.

Acest mod de abordare a făcut cred să nu definească, să nu fixeze excesiv sau definitiv terminologia folosită, în bună măsură convențională. Spre exemplu, *logica duală*, cauză-efect, formă-conținut, este o *schemă* diferită de *logica trinității*, supracauză-cauză-efect, termenii *cauză* și *efect* sunt întâlniți și în formulările logicii trinitare, dar integrăți într-o altă *schemă*, într-un alt mod de generare. Nu este o preluare de model de generare liniară, după modelul cauză-efect (cauza este originea iar efectul este consecința), de genul: supracauza este originea cauzei, iar cauza este originea efectului, ci este un model analogic cu cel al Sfintei Treimi, prin urmare supracauza este originea atât a cauzei cât și a efectului, iar între cauză și efect există relație, dar nu raport de generare.

În *Medicina isibastă* este un capitol intitulat „Neutrul, Yang și Yin”. Folosirea acestor termeni din filosofia chineză, la prima vedere ar putea genera suspiciune de sincretism. Yin-ul și Yang-ul însă, în sensul modelului chinezesc, implică o altă *schemă*: dualitate-polaritate-contrarietate-complementaritate-transformabilitate-reversibilitate-ciclicitate. Părintele Ghelasie folosește termenii Yin și Yang, dar integrăți într-o altă *schemă*, nu duală ci triadică: neutrul, yang și yin, și în care yin-ul și yang-ul nu mai sunt contrarii și nici nu se mai transformă unul în altul, ci ies și se întorc din neutrul, care este originea, totalitatea și unitatea acestora.

³⁷ Daniel Gaonach și Pascale Larigauderie, op. cit., p. 170.

³⁸ Ibidem, p. 171.

Prin urmare, termenii yin și yang folosiți de Părintele Ghelasie în modelul triadic de funcționalitate al fiziolgiei medicinei ișhaste sunt convenționali, nu însă arbitrari, căci pot crea mai ușor o punte de interacțiune între cele două *scheme*. Un cititor creștin poate fi *blocat* de acești termeni dacă nu sesizează convenționalitatea lor și integrarea lor într-o *schemă* de model triadic. Acest model triadic de funcționalitate este și el tot o transpunere analogică modelului Sfintei Treimi.

În limbajul iconic scris al Părintelui Ghelasie se găsesc și anumite sintagme asociative, serii semantice de puternică focalizare și centrare, armonice semantice care prezintă vizibil niște sinapse, ce orientează înțelegerea și accesibilizează întipărirea lor în memoria de lungă durată. De altfel, din perspectiva psihologiei pentru materialele verbale se consideră că reprezentarea dominantă în memoria de lungă durată se bazează pe semnificația itemilor, conexiunile, asocierile semnificative venind în ajutorul memoriei³⁹. Sunt foarte multe exemple de acest fel: „Gândurile – Ideile – Reprezentările mentale”, „Transfigurare – Întrepătrundere – Transferare”, „Împletirea – Unirea – Dialogul – Îngemănarea”⁴⁰. Nici aceste sintagme nu cred însă să aibă vreo incidență cu *limbajul antinomic* de care pomeneați.

Interesant ar fi de studiat în acest limbaj iconic scris al P. Ghelasie cum sunt prezente substantivele față de verbe în formulările lui specifice. Care prevalează? Cred că substantivele, și e oarecum logic deoarece în creștinism persoana este „înaintea” relației, iar numirile, chemările, ca să mă refer la această particularitate tip a limbajului iconic scris, sunt adresate subiectului, persoanei. Ar fi interesantă o raportare la reprezentările noii paradigmă științifice, la David Bohm, spre exemplu, care a încercat un limbaj axat pe verbe asta pentru a putea prezenta caracterul dinamic-procesual al realității în ordinea ei implicită. E vorba de acel rheomod care vrea să exprime acțiunea, mișcarea într-o asemănare conceptuală cu limba ebraică unde verbul era primordial, forma tuturor cuvintelor obținându-se dintr-o rădăcină verbală.

Personal, am punctat doar câteva elemente despre acest limbaj iconic, dar el se pretează la o studiere mult mai în amănunt și mai în profunzime, făcută de oameni pregătiți în acest sens, oameni competenți.

Mie mi s-a părut deosebit și actual faptul că limbajul iconic s-a încercat să fie corelat cu un model teologic și antropologic palamit – acela al distincției între ființă și energii. Indiscutabil, exprimarea vorbită sau scrisă este „energetică”, comunicarea este însă mai adâncă⁴¹.

F. C.: Remarcăți, într-o convorbire anterioară, că unii teologi consideră că, comunicarea interumană poate fi mediată numai de energiile de manifestare. Or, în mistica iconică evidențiată de Părintele Ghelasie, vedem exprimată tocmai dimensiunea iconică a relației între ființă și energii. În plus, iconicul apare ca însuși punctul de „articulare”- împreunare a apofaticului cu catastaticul, exact aici reliefându-se diferența specifică între teologia mistică creștină apofatică și catastatică și teologia filosofic-dialectică. Fără această dimensiune iconică, fără această înțelegere a iconicului ca hotar-altar de trecere, întâlnire și mai mult, de împreunare și prefacere euharistică, relația între catastatic și apofatic nu poate fi înțeleasă în creștinism până în ultimele consecințe – anume, depășirea și integralizarea în liturgicul euharistic-ecclastic. Faptul că acest hotar de trecere cuprinde deodată iconice ambele orientări: dinspre creație spre Dumnezeu, ca „urcuș” duhovnicesc, și dinspre Dumnezeu spre creație, ca „pogorâre” dumnezeiască, oglindeste specificul creștin dialogal și euharistic-hristic.

³⁹ Ibidem, p. 353.

⁴⁰ Isihasm, *ritualul liturgiei hristice*, p. 61.

⁴¹ Prodigiozitatea memoriei imagistice, acuratețea păstrării imaginilor în memoria de lungă durată unui psiholog o explică prin participarea a trei coduri: imagistic, lingvistic, semantic. Alții doar a două coduri (Miclea, p. 175).

Pr. N.: Trebuie lămurit, sau cel puțin pus în discuție, dacă modelul relațiilor interumane este după modelul „Treimii economice” – mă refer la acea accepție a unor teologi în care raportul lui Dumnezeu cu lumea este mediat (numai?) prin energiile necreate – și în acest caz relațiile interumane după acest model sunt văzute doar ca mediate strict de energiile-manifestările personale (Yannaras), sau după modelul „Treimii teologice”, în care perihoreza treimică, ca o comuniune intraființială este transpusă ca model în relațiile interumane într-o perihoreză asemănătoare ce îngăduie o comuniune și mediată de energii dar și nemediată, directă, de un apofatism antropologic, de comunicare-cuminecare a tainelor, dacă putem spune aşa.

Eu zic că, într-un fel logic, dacă persoana umană este o realitate ce cuprinde și ființalitatea și energiile de creație prin Actul Creator al lui Dumnezeu, deci omul nu devine, nu evoluează către persoană prin relaționare, ci persoana este realitate ontologică cu capacitate de relație în sine și peste sine, atât interumană cât și cu Dumnezeu, atunci se poate accepta ipoteza unei comunicări interumane sufletești, directe ființal-create, nu numai mediate de către energiile umane. Este de aflat însă în ce măsură și în ce condiții se poate actualiza acest mod relațional în lipsa transfigurării iconice a hainei de nuntă cu care ne înveșmântăm potențial la Botez.

Revenind la limbaj, vorbit sau scris, la formulările antinomice, paradoxale și la exprimările iconice, putem spune că limbajul antonomic este, într-un fel, legat de gândire, are „suport” energetic și încearcă să trimită dincolo de el, spre sufletul ființal (pe care unii îl confundă cu sufletul lumii sau universal, ba chiar îl consideră a fi însăși Divinitatea) – în sensul apofatismului antropologic, sau spre Dumnezeu, în sensul apofatismului teologic. Exprimarea iconică, chiar dacă are tot „suport” energetic, cred că exprimă mai adevarat o dublă desemnare a unui model palamit, atât a ființalității sufletului și a manifestării energetice umane în sensul antropologiei palamite, cât și a Ființei și Harului-Energiei Necreate în sensul teologiei palamite.

Limbajul antonomic ar fi un limbaj de *trecere* înspre taină, pe când cel iconic caută să se prezentifice, să numească mai exact, într-un mod mai propriu, o dublă deschidere, în sensul în care vorbeam, spre exemplu, că relațiile interumane pot fi și intraființiale și prin manifestări energetice. Poate în acest sens vorbea Părintele Ghelasie de un pustnic Neofit care vedea „dublu”, adică relaționarea sa era deodată și ființală (a-energetică) și energetică. De fapt, Părintele Ghelasie consideră că mistica creștină nu este doar energetică, ca majoritatea misticilor oculte, ci implică și ființalul de creație, și mai mult, o asemănare-iconare prin și în Arhechipul iconic hrastic.

Limbajul antonomic uzează mai cu seamă de semnificații, iar cel iconic de numiri.

„De fapt, prin cuvinte și înțelesuri trebuie să trecem mereu dincolo de cuvinte și înțelesuri. Numai aşa sesizăm prezența plină de taine a lui Dumnezeu. Dacă ținem prea mult la cuvinte și înțelesuri, ele se interpun între noi și Dumnezeu și rămânem în ele, socotindu-le pe ele drept Dumnezeu [...] Termenii negativi singuri sunt tot aşa de insuficienți ca și cei afirmativi. Totdeauna trebuie făcută o sinteză între ei. Dar la baza acestei sinteze stă o experiență care depășește atât termenii afirmativi cât și pe cei negativi ai ei” – spune Părintele Stăniloae⁴².

Limbajul iconic este mai mult bazat pe afirmații. De altfel și Părintele Stăniloae spune cu referire la Dionisie Arcopagitul că „Dionisie, deși pe de o parte afirmă că lui Dumnezeu I se potrivesc mai bine negațiile decât afirmațiile, pe de altă parte că El e cu mult mai mult deasupra negațiilor decât asupra afirmațiilor. Aceasta trebuie înțeles astfel: în Sine Dumnezeu este cea mai pozitivă realitate. Dar suprema lui pozitivitate e deasupra tuturor afirmațiilor noastre. Iar acesta

⁴² Dumitru Stăniloae, *Teologie dogmatică ortodoxă*. Edit. Institutul Biblic, 1997, p. 94.

e un motiv în plus de a nu renunța la grăirea despre Dumnezeu în termeni afirmațiivi”⁴³. Cu alte cuvinte și din acest comentariu al Părintelui Stăniloae reiese că este foarte justificată, poate chiar mai întemeiată, folosirea termenilor pozitivi sau afirmațiivi în exprimarea tainelor. Cred că limbajul iconic la Părintele Ghelasie s-a conturat mai mult în această direcție a afirmațiilor.

În ceea ce privește raportul între catafatic și apofatic, Părintele Stăniloae vorbește despre aceste modalități de cunoaștere și din perspectivă antropologică. „Adâncimea persoanei umane se află în infinitatea lui Dumnezeu. Din ea soarbe bogăția infinității. De aceea s-a putut spune că persoana umană e în același timp cunoscută și apofatică. Dumnezeu (în speță Dumnezeu Cuvântul) e Rațiune și Cuvânt ce ni se face cunoscut și ne-a făcut pentru a-l cunoaște, dar e în același timp, mai presus de cunoaștere și ne-a făcut și pe noi cu ambele însușiri. B. Vaseslavtev spune, pe temeiul Sfinților Părinți, și pornind de la conștientul și inconștientul pe care-l poartă fiecare om în sine: «În aceasta constă ultimul și cel mai înalt moment tainic al asemănării omului cu Dumnezeu. Dumnezeu îmi este transcendent și eu însuși îmi sunt la fel de transcendent. Dumnezeu este ascuns și eu însuși sunt la fel de ascuns. Există un *Deus absconditus* și există un *homo absconditus*. Există o *teologie negativă*, care ne îndreaptă spre taina adâncă a lui Dumnezeu. De aceea trebuie să existe și o *antropologie negativă* care îndreaptă spre o taină a omului»?

Omul este apofatic pentru adâncimea lui, neajunsă chiar pentru el însuși, ca dovedă că nu el s-a făcut, ci Dumnezeu, cel cu adevărat apofatic pentru om. Si acest caracter apofatic al său îl arată adâncit în Dumnezeu. Însă el face totodată pe om să nu sfărșească niciodată în a se cunoaște pe sine. [...] Apofatismul nu e lipsă de trăire a tainei sale și a tainei lui Dumnezeu din sine, ca fundament al său. Ba poate spune că îl trăiește mai mult pe Dumnezeu decât pe sine. Si aceasta se întâmplă și în relația cu semenul său. Vede și în această relație mai prezent și mai copleșitor pe Dumnezeu decât pe semenul său»⁴⁴.

Este mai mult decât interesantă această *aplicare* a cunoașterii catafaticice și a cunoașterii apofaticice și în perspectivă antropologică. Nu mai puțin relevantă este asocierea apofatismului cu trăirea, sau altfel spus comunicarea-cuminecarea tainelor, atât a tainei proprii cât și a tainei lui Dumnezeu, sau a tainei semenului. Cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu poate avea loc de altfel și prin mijlocirea cosmosului.

Părintele Stăniloae lasă să se înțeleagă în *Ascetica și Mistica Ortodoxă*⁴⁵ că cunoașterea catafatică și cunoașterea apofatică au *suport* diferit: rațiunea, respectiv mintea. „Rațiunea e mereu, în operațiunile ei, însotită de mintea care vede mai mult decât ea. Atât numai că de multe ori, rațiunea înăbușă sau disprețuiește vederea minții. Dar în teologia negativă, mintea își impune un rol mai hotărâtor”.

Teologia negativă e încă „o operație rațională prin care mintea constată, totuși, insuficiența rațiunii. E o operație prin care rațiunea însăși își devine conștientă de mărginirea ei și de nepuțința de a sesiza pe Cel infinit și cu totul altfel”⁴⁶.

Prin urmare, teologia negativă este o operație rațională ce se circumscrive în concepte, însă marginea acesteia apare minții printr-o privire asupra abisului dumnezeiesc, ceea ce face ca aceasta să nu fie numai deductivă, rațională, ci să aibă și un element intuitiv, o ochire a minții.

Ar fi important să se facă o conexiune între aceste moduri de cunoaștere, catafatică respectiv apofatică, și un model antropologic și teologic palamit.

⁴³ Ibidem, p. 95.

⁴⁴ D. Stăniloae, *Omul și Dumnezeu*. Ed. cit., p. 164.

⁴⁵ Op. cit., p. 63.

⁴⁶ Ibidem, p. 63.

În ceea ce privește relația între apofatic și catafatic, acestea nu numai că nu se exclud sau contrazic, ele se completează: „Noi socotim că cele două cunoașteri nu se contrazic și nu se exclud, ci se completează. Propriu-zis cea apofatică se completează cu cea negativ-rațională”⁴⁷. Cu alte cuvinte, ordinea ar trebui să fie dinspre apofatic spre catafatic, apofaticul fiind baza, iar catafaticul o completare.

Părintelui Stăniloae îi este specifică evidențierea cunoașterii apofatice și a cunoașterii catafaticice ca nedespărțite, el mărturisind că „atât Lossky cât și Yannaras au explicat și ei teologia apofatică răsăriteană din caracterul de persoană a lui Dumnezeu. Ceea ce ne deosebește de ei, este că noi nu reținem exclusiv cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu, ci o vedem ca îmbinare a apofaticului cu catafaticul”⁴⁸.

Părintele Stăniloae vorbește de o relație între apofatic și catafatic, chiar mai specială decât o simplă alăturare sau completare. „Pe măsură ce un om progresează într-o viață duhovnicească, cunoașterea intelectuală despre Dumnezeu din lume – în calitate de Creator și Proniator al ei, se îmbibă de cunoașterea lui directă – mai bogată, adică de cunoașterea apofatică”⁴⁹.

Prin urmare, nu numai o simplă alăturare sau completare a apofaticului cu catafaticul ci chiar o imprimare, o întipărire, o îmbibare a catafaticului de apofatic.

În experiența directă și tainică a lui Dumnezeu, „subiectul uman trăiește prezența lui Dumnezeu într-un mod mult mai presant ca persoană”. „Cunoașterea apofatică nu e irațională, ci suprirațională, căci Fiul lui Dumnezeu e Logosul, având în El rațiunile tuturor creaturilor. Dar e suprirațională aşa cum o persoană este suprirațională, ca subiect al rațiunii, al unei vieți care își are toteauna un sens”⁵⁰. „Ființa care rămâne dincolo de experiență, dar pe care totuși o simțim ca izvor a tot ce experiem, subzistă în persoană. Subzistând ca persoană, ființa e sursă vie de energii sau de acte care ni se comunică. De aceea apofatismul are ca bază ultimă persoana și de aceea nici acest apofatic nu înseamnă o totală închidere a lui Dumnezeu în El Însuși”⁵¹. Părintele Stăniloae accentuează persoana ca bază ultimă a apofatismului, prin urmare experierea persoanei este taina cunoașterii apofatice:

„Prezența tainică a lui Dumnezeu poate apărea cunoașterii apofatice experimentale în momentul în care se produce fie prin lume, fie direct. [...] Chiar stănd în lume, cineva poate contempla pe Dumnezeu ca fiind Cel cu totul deosebit de lume, fie că îi apare prin lume, fie aparte de lume”⁵². Este importantă această precizare a Părintelui Stăniloae, căci ea arată că lumea nu obturează experiența apofatică, comunicarea tainică a omului cu Dumnezeu, mai mult ea chiar poate fi părtașă la această taină, poate fi integrată în acest dialog. Această perspectivă poate fi asumată și de chipul monahal în sens atitudinal, ca **retragere în adâncă deschidere**, nu ca o **retragere închidere**. Retragerea nu trebuie să fie închidere, ci, paradoxal, adâncă și deplină deschidere.

Părintele Ghelasie vorbea la un moment dat parcă chiar de un chip pustnicesc ca *retragerea în gest*, gestul păstrând un caracter adânc comuniant chiar în această *retragere*. Aș zice că ar fi ceva deosebit în zilele noastre ca tocmai dinspre cinul monahal să se extindă acest chip al *retragerii în*

⁴⁷ D. Stăniloae, *Teologie dogmatică ortodoxă*. Ed. cit., p. 82.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 87, note.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 25.

⁵¹ *Ibidem*, p. 80.

⁵² D. Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. cit., p. 82.

gest, al retragerii în deschidere de taină, ca un fel de liturghie după liturghie, ca o liturghisire cosmică, în sensul în care cosmosul poate fi un lăcaș al întâlnirii omului cu Dumnezeu.

De altfel, Părintele Stăniloae afirma că „trăirea apofatică a lui Dumnezeu e o caracteristică definitorie a Ortodoxiei în Liturghie, Taine, ierurgii, superioară celei occidentale, care e sau rațională, sau sentimentală, sau, concomitent, și una și alta. Trăirea apofatică echivalează cu un simț al misterului, care nu exclude rațiunea și sentimentul, dar e mai adânc decât ele”⁵³.

Este limpede că Părintele Stăniloae consideră că subiectul actant în cunoașterea apofatică este persoana, care din perspectiva unui model palamit, cu alte prilejuri, o distinge de manifestările, energiile, acțiunile, hotărările, cugetările, sentimentele sale. Ar fi de aflat însă în acest sens cum poate fi înțeleasă cunoașterea catafatică. Dacă ea se restrânge doar la o cunoaștere rațională discursivă, în ce tip de cunoaștere pot fi încadrate participările, trăirile afective, sentimentale, emoționale, *pasele energetice* ale bioenergeticienilor, emiterea și conducerea energiei universului prin tehnici qiqong, reiki, radiesteziste, accesarea lui *mundus imaginalis* etc?... Poate fi considerată orice altă experiență diferită de cunoașterea rațională ca o încadrare justificată în sfera cunoașterii apofatice, numai pentru că este altfel (dincolo) decât cea rațională? Sau se poate extinde sfera catafaticului asupra a tot ceea ce este manifestare energetică din perspectiva unui model palamit? Catafaticul nu mai circumscrie, în acest sens, doar rațiunea, ci și sentimentul și experierea celorlalte energii subtile din creație. Apofatismul fiind în acest caz nu o experiență, o trăire ce depășește raționalitatea catafaticului, definit deci printr-o raportare la catafatic, ci o cunoaștere tainică a persoanei, desemnat analogic prin corespondență cu ființa din modelul palamit.

Părintele Ghelasie vorbește în *Isihasm Taina Chipului Treime*, într-un capitol intitulat *Apofatic și Catafatic deodată*, astfel: „CHIPUL, ca TAINĂ, este Dincolo de toate *numirile*, dar *izvorul* tuturor numirilor. Așa, DUMNEZEU este CHIP TREIME Dincolo de toate *afirmațiile*, ca apofatic și totodată Descoperire HARICĂ energetică Afirmativ-catafatică”⁵⁴.

În *Isihasm – Dialog în Absolut* spune: „Catafaticul nu este negativul Apofaticului, ci Reafirmarea Apofaticului, iar Apofaticul este Deplinul Catafaticului. După căderea din Rai, căzând din Logica Perfecțiunii, noi vedem Taina ca anihilare de Descoperire și Descoperirea ca anihilare de Taină, când în fond, sunt *Deodata*, în Egalitate, în Întrepătrundere, și niciodată unul în lipsa celuilalt, fără amestecare”⁵⁵.

În *Isihasm – Ritualul Liturghiei Hristice* afirmă că: „apofatismul Mistic” este altul decât „apofatismul filosofic”. [...] Mistic pur Creștin, „apofaticul” și „catafaticul” sunt deodată, ca Supraafirmație Mistică, nu ca negație. Filosofic, catafaticul ca „afirmații” se amestecă eronat cu zisele calități-însuși de afară ale Ființei Apofatice. Ca Mistică pur Creștină, trebuie să se „deosebească bine” Chipurile în Sine ale Triființialității Treimei Dumnezeiești de „chipurile calitative” Harice-energetice tot Necreate”⁵⁶. Citez acum dintr-o revistă a Părintelui Ghelasie, *Isihasm*, vol. III: „Acest LIMBAJ CHIPURI VII este Isihasmul. Și noi Creația suntem Chip de ACESTE CHIPURI Dumnezeiești traduse-transpuse în «Substanță Ființială Creată». Ființa noastră Creată «Întrupează în Creație ARHECHIPURILE Dumnezeiești» și le «traduce» în Chipuri Create. Mare atenție să nu se confundă «Chipurile Create» cu CELE CREATOARE.

⁵³ Ibidem, p. 99.

⁵⁴ *Isihasm Taina Chipului Treime*, p. 7.

⁵⁵ Ibidem, p. 43.

⁵⁶ Ibidem, p. 51.

ARHECHIPURILE Dumnezeiești sunt «dincolo» de cele Create, dar Izvorul celor Create. **De aici Mistica Apofatică și Catafatică.** Apofatismul Mistic Creștin este altul decât cel filosofic. Filosofii îl fac pe Dumnezeu «Necunoscutul-fără Chipul», Neantul Divin, până la un principiu în Sine, care apoi se «desfășoară în devenire» de Sine, în «forme create». Așa Apofatismul filosofic este «panteistic», Creația fiind considerată «iluzia-visul» Divinului în afara Sa [...]. Apofatismul Mistic Creștin este de altă factură, pornind de la Un Dumnezeu CHIP, VIU deja în Sine [...]. Dar CHIPURILE de VIAȚĂ Dumnezeiască «dincolo de toate Chipurile» de Creație Se «coboară» Creativ în Chipurile de Creație, fără «amestecare sau confundare»

Deci «Acest Apofatism» nu este complet «străin», ci «înrudit» ca Chip, ca «ARĂTARE-ÎNVECINARE». Și ARĂTAREA o face FIUL. «Cine M-a văzut pe Mine a văzut pe TATĂL». Prin ÎNTRUPAREA FIULUI în Creație, Dumnezeu nu mai este «străin» Creației, ci «Împărtășibil chiar». Apofatismul Creștin nu este «distrugător total» al Chipurilor de Creație, «negare absolută», ci «**Supra-Afirmare în Dialog de Afirmare reciprocă**». Chipurile de Creație nu trebuie să «negate total», ca să se deosebească de CELE DUMNEZEIEȘTI, ci prin Chipurile de Creație se trece la cele dincolo de creație. Chipurile de Creație Supraevidențiază pe CELE Dumnezeiești, nu «de neagă» [...]. «Chipurile de Creație VORBESC de CHIPURILE Dumnezeiești și le AFIRMĂ», Rămân Mărturii ale CELOR Dincolo de Creație. Acest «Catafatic» de asemenei nu este cel «filosofic», care de asemenei este «afirmații ale negației». Catafaticul-afirmativul Creștin este tot al «Supra-Afirmativului Apofatic». În Creștinism nu se admite «negația» niciodată, ci deosebirea prin Supra-Afirmăție. Filosofia este «dualismul contrar», afirmație și negație, pe când Creștinismul este «TREIMEA AFIRMATIVĂ», ca Supraafirmație-Afirmăție-Recunoaștere [...]. Creștinismul «readuce LOGICA Pură fără negație». Și Taina este CHIPUL TRINITAR al REALITĂȚII, VIUL – VIAȚA – EXISTENȚA, IUBIREA – DRAGOSTEA – DĂRUIREA, SUPRAAFIRMAȚIA – AFIRMAȚIA – RECUNOAȘTEREA etc.”⁵⁷.

Din aceste texte ale Părintelui Ghelasie aş zice că reiese o abordare a apofaticului și a catafaticului într-o analogie cu modelul palamit, de unde și întărietatea apofaticului față de catafatic, reafirmarea apofaticului de către catafatic, o întrepătrundere a lor fără amestecare, dar și concomitența lor, acel *deodata* ca supraafirmație. Catafaticul din perspectiva antropologică pe model palamit ar avea, prin urmare, un *suport* energetic. În plus, Părintele Ghelasie caută prezentarea apofaticului și a catafaticului într-un «detaliu» de *logică trinitară* prin termeni afirmativi.

Ținând însă cont că omul, în sens creștin, este într-un proces de restaurare, chiar de îndumnezeire, atunci și raportul între cunoașterea apofatică și cea catafatică în perspectivă antropologică și teologică, este într-o dinamică de re-așezare în ordinea firească.

Apofatismul și catafaticismul sunt într-un fel, *limbaje* cu *suport* diferit.

„Limba Conștiinței Dumnezeiești o poate înțelege Limba Conștiinței de Creație, deși sunt două Limbaje Diferite. Aici trebuie conturată bine problema. Conștiința Dumnezeiască are Limbajul său pur Dumnezeiesc. Conștiința Creată are la fel Limbajul său pur de Creație. Dar Limbajul de Conștiință de Creație, fiind creat de Limbajul Dumnezeiesc, poate Comunica cu Cel Dumnezeiesc, după cum și Cel Dumnezeiesc poate Comunica cu cel de Creație. [...] Creația însă este făcută pe temeiul Arhetipurilor Limbajului-Cuvântului Dumnezeiesc”⁵⁸.

⁵⁷ v. *Triadele Persoanei în Memoriile unui isihast*, cap. 8.

⁵⁸ Ghelasie Gheorghe, *Neroințe isihaste*, p. 28.

Din perspectivă antropologică însă, acest Limbaj de Creație are o dublă deschidere. „Limbajul Energiilor (Corp) este pe Arhetipurile Limbajului de Suflet dincolo de energii. Noi nu mai suntem conștienți de asta și credem că Limbajul Energiilor este un Limbaj Independent, sau chiar Unicul Limbaj ce se Reflectă apoi și în Conștiința Sufletului. Practic se dovedește că fără un Limbaj Permanent Arhetipal, Limbajul Energetic se Pierde și se Dereglează până la Denaturare. [...] Noi ca Realitate suntem Două Lumi Paralele dar Întrepătrunse, ce se întâlnesc În Unitatea Limbajului Permanent, suntem Suflet și Corp ce se întâlnesc în Adâncul Limbajului Arhetipal de Suflet, care este Chip de Limbaj Dumnezeiesc, pe Arhetipurile Limbajului din Dumnezeu Însuși. De aici legătura noastră de Înrudire pe toate Planurile Cosmice până în Transcendentul Dumnezeiesc. Sufletul nostru are Taina Limbajului de Dumnezeu și Corpul nostru are Taina Limbajului de Suflet”⁵⁹.

Se poate încerca o corespondență în plan antropologic între Limbajul de Suflet și apofatism, pe de o parte, și între Limbajul Energetic (Corp) și catafatism, pe de altă parte. Și ținând cont că Limbajul Energetic trebuie să rememoreze (pentru a nu degenera sau a nu se denatura) Limbajul de Suflet, în sens creștin fiind nevoie de mai mult, chiar de o Rememorare (în procesul de *theosis*) a LIMBAJULUI ICONIC ARHETIPAL, deci de o rememorare a Originii, a paradigmelor veșnice din DUMNEZEU CUVÂNTUL, iar Limbajul de Suflet la rându-i trebuie să Rememoreze același LIMBAJ ICONIC ARHETIPAL, se poate face o analogie cu ceea ce spunea Părintele Stăniloae, aproape de o îmbibare a catafaticului de apofatic. Adică această întipărire a Memoriilor Limbajului de Suflet și a Supra-Memoriilor LIMBAJULUI ICONIC ARHETIPAL în Memoriile Limbajului Energetic, ținând cont de corespondențele propuse (Limbaj Energetic – catafatic, Limbaj de Suflet – apofatic) arată că posibilă și reală această îmbibare, amprentare a catafaticului de apofatic. S-ar putea spune, poate mai exact, că această îmbibare este mai degrabă o **iconizare**. Împletirea LIMBAJULUI ICONIC ARHETIPAL HRISTIC cu „Unitatea Limbaj Permanent” (deodată Limbaj de Suflet și Limbaj Energetic, neamestecate, nedespărțite) ar fi, în alți termeni formulat, un chip euharistic, acea îndumnezeire de care vorbesc teologii.

În cadrul relațiilor inter-umane cunoașterea apofatică și cunoașterea catafatică ar trebui să însemne în primul rând o comunicare-cuminecare directă, care ar păstra principiul *asemănătorul se cunoaște prin asemănător*, adică Limbajul de Suflet al unuia se comunica Limbajului de Suflet al celuilalt (în alți termeni, o comunicare a tainelor), Limbajul Energetic (Corp) al unuia se comunica – interferează cu Limbajul Energetic (Corp) al celuilalt.

În acest sens rezultă că tot ceea ce e doar experiență și relaționare energetică umană, oricât ar fi de subtilă, prin practici și tehnici de genul qigong, reiki, info-energoterapie, radiestezie, bioenergetică, energetică chakrelor, ascensiunea energiei Kundalini, experiențele oculte ale corpuriilor subtile, corpului eteric, corpului astral, corpului mental ține doar de un catafatism antropologic, nu ajunge nici măcar la experiența apofatică antropologică. Atunci când tind la transcenderea acestor energii confundă, identifică acest Limbaj de Suflet Creat, ce este transcendent în raport cu energetică subtilă, cu însuși Divinul (numit și Sufletul Lumii etc.), experierea apofatismului teologic fiind cu neputință de atins în afara creștinismului.

Cu alte cuvinte, această calare în zona energiilor subtile este o insuficiență, o reducție și din perspectivă antropologică, ca să nu mai amintim de cea teologică. Pe de altă parte, confundarea acestor energii subtile din creație cu Harul – Energiile Necreate e o fundamentală și gravă eroare.

⁵⁹ Ghelasie Gheorghe, *Medicina isihastă*, p. 25.

Pe aceste distincții, delimitări, nuanțari, s-ar putea, cred, aborda limpezitor din perspectivă creștină și chestiunea aceasta a lui *mundus imaginalis*, a spațiului ontologic și ontofanic intermediar, a imaginalului, care pe urma lui Henri Corbin se pare ca e îmbrățișată și de intelectuali de marca ai noștri, și care, fiind vorba despre o opțiune care îi privește personal, nu este de discutat. Este însă fals și injust să asocize creștinismul acestei „viziuni”, să-l introducă într-o astfel de lume, care nu-i aparține, este o măsluire care îi aşază „în afara” creștinismului.

Jean-Jacques Wunenburger profesează, în *Filosofia imaginilor*, aceeași eroare. „Potrivit Scripturilor, Hristos reînviat se arată, în diverse apariții luminoase, discipolilor săi (Pelerinii spre Emaus, Muntele Tabor) sub forma unui trup de slavă, a unui trup de slavă, a unui corp imaterial, nelocalizabil în spațiul corporilor fizice. Nu numai că Dumnezeu prin nașterea sa în lume, se încrucează în imagine, dar propria-i Imagine nu accede la deplina împlinire decât după moartea sa în vizibil, adică în imaginea lui Hristos transfigurat, care este în același timp corp gol, ce a părăsit carnea perisabilă, și corp sensibil, pura Imagine a unei prezențe-absențe”⁶⁰.

Acest text, pe lângă alte ambiguități și inexactități, neagă propriu-zis însăși taina Învierii cu Trupul a Domnului, Trup transfigurat, Trup de slavă dar, Trup și de carne, căci Învierea, transfigurarea trupului de slavă al Domnului nu înseamnă dematerializare, sau o corporalitate subtilă, o imagine subtilă a corpului eteric al lui Iisus aşa cum spune și antropozoful Rudolf Steiner.

Și Wunenburger continuă pe aceeași „linie”: „Creștinismul se prezintă astfel ca o gândire paradoxală a imaginii în care apariția luminoasă a lui Dumnezeu se împlineste de fapt într-o a treia lume, nici pur spirituală, nici exclusiv materială, lume pe care o putem numi, împreună cu H. Corbin «îmaginală», spațiu în care corporile se spiritualizează, iar spiritul se corporalizează. Prin aceasta, teofania creștină se instalează într-o topologie spirituală, comună curențelor vizionare ale marilor tradiții monoteiste, care decupează între inteligibil și sensibil un strat ontologic și ontofanic intermediar, lumea imaginală, unde se desfășoară un anumit număr de evenimente date spre vedere ochilor sufletului. Epifania divină ține astfel de o ontologie a gradelor de ființă, care, spre deosebire de toate dualismele, propune o lume intermediară, corelată activităților vizionare a sufletului, în care se concentrează o serie de manifestări vizuale, ancorare a unei categorii de imagini debarasate de atributele lor psihico-materiale”⁶¹.

Creștinismul nu propovăduiește o lume intermediară, ci o persoană intermediară și aceasta datorită faptului că e unică, deopotrivă Dumnezeu adevărat și om adevărat. Intermediarul prin excelență este Iisus Hristos, El reface legătura între Dumnezeu și creație. În sens creștin nu poate exista o altă intermediere către Tatăl decât prin Fiul ce se face om, intermediere la care sunt chemați și oamenii și chiar și îngeri dar numai în măsura în care sunt părtași la Chipul Lui Hristos. De fapt, Întruparea Cuvântului a fost ascunsă și de îngeri ca „taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută”, cum mărturisește Scriptura. Intermedierea făpturilor însă este cu neputință în afara unei sinergii cu Hristos.

Pe de altă parte, fiecare făptură are ca ușă intermediară propria sa paradigmă, modelul său veșnic din Dumnezeu Cuvântul prin care a fost creată și numai prin care primește pecetea înlătură și asemănarea cu Fiul pentru a putea sta în fața Tatălui. Iar această paradigmă de intermediere, această pecete a lui Dumnezeu în om, acest chip iconic este o realitate ce transcende atât sensibilul cât și inteligibilul și cu atât mai mult vreo realitate intermediară între

⁶⁰ Jean-Jacques Wunenburger, op. cit., p. 209.

⁶¹ J. J. Wunenburger, op. cit., p. 210.

acestea două. Prin acest chip iconic se realizează o „întrupare” în Trupul lui Hristos, în Biserica care nu este altceva decât extensia Acestuia.

Prin urmare, acest chip iconic descoperă o accesare de chip euharistic care este cu totul diferit, și ca substanțialitate, atât de inteligibil și sensibil cât și de acest strat intermediar între ele. Viața Bisericii ce se desfășoară liturgic integral și plinitor prin acest chip iconic euharistic al Lui Hristos nu se poate confunda cu acea *mundus imaginis* corelată activităților vizionare, zise ale sufletului. Comuniunea la care sunt chemați oamenii în Biserică nu este doar printr-o participare a sufletului ci este comunicare-cuminecare a omului întreg, mai mult a omului transfigurat, îndumnezeut prin chipul hristic, a omului îmbrăcat în haina de nuntă.

O foarte mare eroare care se face din perspectivă creștină, o face și Wunenburger, este reducerea iconicului la imagine. Icoana este și imagine, nu este numai imagine! Creștinismul ortodox poate aduce multe limpeziri în această zonă a iconicității, a iconului etc.

Părintele Ghelasie prin faptul că a accentuat, a pus în evidență, aceste modele inconfundabil creștine, precum chipul iconic, chipul euharistic, chipul de filiație etc., și a detaliat modelul palamit ce se detășează de termenii de sorginte filosofică, spirit-materie, inteligibil-sensibil, a întins o mâna apologetică creștine căreia i-a oferit astfel în actualitate repere indubitabile. Si poate și mai important este integrarea acestor repere în practica creștină, în mistica isihastă.

Neofit & Florin Caragiu



Românie personalist-conservatoare

Trăiesc confortabil, deci exist!

Am ajuns să considerăm reală, în firea lucrurilor, viața noastră de sclavi fericiți. Suntem atât de angrenați în sistem, atât de fragmentați, sfărtecați, catalogați, formatați încât nu ne mai dăm seama că trăim un coșmar. Discutăm inutil despre „drepturile omului” atâtă timp cât omul nu-i decât o îngărmădire de funcții utile. Ceea ce numim „existența noastră”: o masă vâscoasă, informă, un bloc gelatinos care împiedică viața să ia forme armonioase, să se desfășoare în ritmuri organice. Să privim în jur. Totul a devenit excesiv, obez, proliferant – de la plodul îndopat cu E-uri până la securistul supraponderal, de la viitoarele construite fără nici o noimă la bolizii de oțel gonind pe șoselele desfundate care duc... unde? Nimic nu-și mai are ritmul și rostul. Nimic nu mai este viu, natural.

Jinduim după normalitate, dar „normal” a devenit doar ceea ce s-a adaptat la o lume întoarsă pe dos. Intrăm în „normalitate” dacă acceptăm să coabităm cu artificialul, informul, excesivul, patologicul, vicleanul, hoțul și tâlharul. În ziua de azi normal este să te sincronizezi cu anormalul, să te faci frate cu dracul. Firesc este ca vicleanul să te amăgească, hoțul să te fure, tâlharul să te tâlhărească iar tu „să-ți vezi de treabă”, ca un „cetățean responsabil”: să muncești din zori și până în noapte, să te uiți la televizor, să mergi la vot, să consumi. Mai ales, „normal” este să nu te amesteci în mașinăria socială, să lași elitele, experții și grupurile de interes să „dezbată” pentru tine, să gândească în numele tău.

Accepți normalitatea anormalului, absurdului și incoerentului îintrucât nu ai alt ideal decât CONFORTUL. Confortul este ideologia mediocrității și filistinismului, delăsării și facilității prin care singur îți pui cătușele la mâini și-ți legi ghiuleaua de picioare. Omul capitulează în fața „meciului de fotbal” și a ideilor preambalate. Aici sfârșește creștinismul și începe servitudinea voluntară.

Iubim confortul îintrucât ne economisește eforturile. Viața noastră devine mai ușoară când totul „merge șnur”. Nu există confort fără adaptabilitate – Petre Țuțea ar zice „de ploșniță” – la scheme abstracte și drumuri bătătorite. Confortabil este echivalentul lui convenabil, „ceva” este redus la forma sa instrumental-utilitară. Nu mai este confortabil să fii creștin ortodox. Posturi peste posturi, slujbe lungi la ore nepotrivite, rugăciuni, viață de familie. Prea complicat, faci o donație și îți-ai rezolvat problemele de conștiință. Nu mai este convenabil să ai un copil acum, când ai devenit manager și în joc este cariera profesională. Avortezi.

O viață cu adevarat confortabilă are cel perfect adaptat la o lume de forme și imagini prestabile, „rationalizate”. Este mult mai confortabil să emigrezi în Elveția decât să-ți câștigi existența în România: Țara Cantoanelor îți cere doar să te adaptezi la structurile ei eficiente. Acolo, funcționezi ca într-o baie de ulei, în timp ce în România, dacă vrei să trăiești cu adevarat, ar trebui să lupti, să înfrunți asaltul realității concrete. Imigrant în Elveția, vei deveni probabil un sclav fericit; în România, ai încă şansa să rămâi om liber. Cu o condiție: să te dedici unei cauze serioase, să iubești și să rezistești pe baricade.

Confortul îți oferă iluzia certitudinii și a siguranței. Dacă ești adaptat la sistem, nu-i nevoie să ai un centru de greutate pentru a-ți găsi echilibrul existențial. Ești calibrat din afară prin tot felul de inginerii economice și sociale. Funcționezi pe pilot automat.

Nu poți să te împotrivești angrenajului diabolic întrucât *utilul agreabil a devenit un idol*. Corespunde perfect așteptărilor „omului recent”, acest enorm stomac ce digeră perpetuu. Pe creștin nu-l poate mulțumi confortul, căci îi cere să se supună „veacului acestuia” (adaptarea este o supunere deghizată). Persoană divino-umană, creștinul este stârnit mereu de nevoia autodepășirii, a trăirii exigente într-o realitate transfigurată. Dacă sclavul fericit își dorește cât mai mult confort, creștinul jînduiește să trăiască într-un lux desăvârșit: în iubire.

Intelectualul confortabil

În numărul pe luna ianuarie 2008 al revistei „Idei în dialog”, Horia Roman Patapievici și-a început comentariul despre manifestul *A Treia Forță* exprimându-și... inconfortul: „Citind și recitind acest ‘manifest la două mâini’ (cum l-au numit autorii lui), nu m-am putut împiedica să nu resimt o tenace senzație de inconfort moral, în ciuda confortului intelectual pe care mi-l procură anumite teme și diagnostice ale autorilor. Neîndoelnic, sursa inconfortului moral venea din împrejurarea că, deși puteam consuma la detaliul anumitor analize, simțeam că, în ansamblu și pe fond, trebuia să resping întregul propunerilor făcute”¹.

Judecarea unor idei radicale, care își propun să schimbe o paradigmă culturală, din prisma senzației de confort/inconfort este simptomatică pentru modul de a reacționa al *intelectualului confortabil* din România. După 1989, în locul mult așteptatului discurs critic, „elitele” românești au instituționalizat conformismul și retorica autojustificării, trecând la implementarea noilor ideologii „democratice”. Conștiente fiind că manipulează un discurs diversionist, „elitele” au tremurat permanent la gândul că dușmanul de moarte al ideilor și atitudinilor confortabile, *intelectualul critic tradițional*, s-ar putea să revină acasă. Am putea compara teama lor în fața tradiției critice cu frica de monarhie a clasei politice.

De ce, oare, în ochii „elitelor” intelectualul critic tradițional pare o figură nesuferită? Motivele ar fi multe, dar ne mărginim să enunțăm doar câteva.

În primul rând, intelectualul critic este o persoană autonomă care nu depinde de o rețea. Autoritatea sa nu derivă dintr-un statut instituțional sau mediatic, ci se bazează strict pe prestanța ideilor profesate. Neinteresat să fie recunoscut, recompensat și promovat de rețele, este greu de redus la tăcere. Si mai greu de cooptat.

În al doilea rând, intelectualul critic nu face politică de partid sau culturală, doar „politica adevărului” (C. Wright Mills). Pentru intelectualul confortabil, să gândești mânat de adevăr este un anacronism întrucât adevărul este o „construcție” relativă care nu poate să se erijeze într-o autoritate.

Un al treilea aspect inacceptabil: intelectualul critic nu numai că discută idei serioase în lumina adevărului, dar are și ambicia ca ideile sale să câștige publicul încă independent în gândire. La polul opus, „confortabilul” traduce în limbaj savant realitățile *status quo*-ului. Se adresează unei mase docile și conformiste: masteranzi formatați de „studii culturale”, carieriști universitari și din *mass media*, teologi ecumenici, stângiști de bibliotecă, neoconservatori „în pat” cu transnaționalele și mafioșii locali, „iubitori de cultură” fără cultură, pensionari abonați pe vremuri la „România literară”, specialiști în management cultural, clienții sucursalelor din străinătate ale Institutului Cultural Român etc.

¹ Horia Roman Patapievici, *Radicalism și critică pașală*, în „Idei în dialog”, nr. 2/2008, p. 55.

Un alt aspect ce-i creează „elitei” un sentiment profund de „inconfort”: intelectualii critici sunt coerenti cu ei însiși. Leagă semnificatul de semnificant, gândirea de faptă. Este o practică străină „confortabililor” proteici care mizează pe *coerența incoerenței*.

În jurul ideilor confortabile² și al confortului material se organizează întregul sistem de (non)valori al „elitelor” românești. Ideile, grupate în tematici politic corecte, „se dezbat” la *workshop-uri*, în cadrul programelor de schimburi culturale, prin sălile de conferințe ale fundațiilor. Confortul este cel care le personalizează și pune în circulație. Confortabile, ideile devin apetisante, au gust de cremșnit, cornulete sau euroi. A gândi pe cont propriu, pe banii tăi, pe timpul tău e un *hobby*. Iar dacă mai vrei să schimbi și lumea e nebunie curată. Oare...?

Filistinismul competenței

Nu trece zi lăsată de la Dumnezeu în care aşa-zisele elite românești să nu predice pe toate canalele mediatice „nevoia de competență”. De douăzeci de ani, discursul mafioto-securist îi spune cetățeanului român „ești un nimeni, nu faci bani!”, la care cel elitist-managerial adaugă: „Ești un nimeni, nu ai competențe!”. Cele două discursuri se completează de minune la nivelul „pieței unice” monopoliste.

Ideile, înainte de a intra în dialog, trec prin birourile diferenților sponsorii. Sunt invitate în sala de conferințe, unde experti în managementul cultural le explică în *power point* câteva principii ale economiei actuale: 1) Precum banii, ideile trebuie să circule, să nu aibă miros și o origine clară. 2) Precum mărfurile, să posede valoare de schimb.

Cum circulația impune competență și nu viceversa – sau, marxist vorbind, valoarea de schimb primează în fața celei de uz – ideea-marfă va înălătura de pe piață atât „neprofesionista” idee cinstită cât și ideea „tare” dar fără ambalaj politic protector. În noua societate conexionistă, tezaurizarea ideilor este o etapă depășită a istoriei. Acum se trăiește pe credit. Mai ales în cultură. Cine posedă idei proprii devine suspect. Conceptele și doctrinele se împrumută de la băncile de idei acreditate, de obicei Neocon Bank of America și Banca della Sapienza Sinistra. Ideile împrumutate se investesc în mici biznisuri – un articolaș într-o din revistele „elitelor”, un interviu la România Cultural. Oricum, nu contează, e o simplă „dezbatere”.

„Purtătorii de mesaj” din România sunt supărați că publicul îndărătnic nu răspunde pavlovian la stimulii lor ideatici, nici nu se năpustește să cumpere părerile oamenilor „validați într-un circuit internațional”³. Le place să credă că imobilismul consumatorilor de cultură s-ar datora birocrației. Sau ignoranței. Sau schimbării anotimpurilor. Atât de vârtoș au interiorizat lumina suficienței de sine încât nu realizează că piața liberă de idei – dacă o asemenea potemkiadă ar exista cu adevărat – le-ar aduce pieirea.

De la „omul de cultură” la „intelectualul de elită”

În timpul comunismului, Cuvântul lui Dumnezeu fusese interzis în spațiul public și izgonit din sufletele oamenilor. Cum nevoia de Dumnezeu nu poate fi eradicată, ea a fost satisfăcută

² Prin „idei confortabile” înțelegem ideile domesticite care nu se opun dogmelor ideologice în vigoare. Sunt idei care moderează, răstălmăcesc, falsifică sau discreditează adevărurile privitoare la realitatea concretă și situația trăită de persoana în carne și oase. Confortul intelectual nu suprimă conștiința critică, o reformează însă în sensul maleabilității și adaptabilității la vremurile prezente. Individului reformat pe tiparele confortului intelectual și material îi lipsește POTENȚIALUL DE REFUZ și REACȚIE al omului viu.

³ Expresia îi aparține lui Mihail Neamțu. Vezi *Despre elite*, un dialog între Cristina Lazurca și Mihail Neamțu în <http://grupareaaproape.wordpress.com/2008/06/11/despre-elite>.

pidosnic printr-un *ersatz religios*. „Omul de cultură” l-a înlocuit pe preot și duhovnic, ba chiar a pozat în martir.

Din coasta „omului de cultură”, „spiritualitatea românească” aflată sub obloduirea partidului a fabricat criticul literar. În absența filozofului și preotului, criticul literar fusese învestit cu o nemerită autoritate, risipită în mare parte pentru satisfacerea unor nevoi personale și orgolii mărunte. Remarcându-se prin cameleonism și slugănicie în relațiile cu regimul, prin judecăți de valoare după cum „vroatu mușchii lui”, criticul literar a fost, cu foarte puține excepții, pseudopersonalitatea prin excelență a culturii române sub comunism. În loc de o conștiință, un parazit umflat deopotrivă de puterea comunistă, adulăriile servile ale scriitorilor și fascinația exercitată asupra unui public cititor „captiv”, privat de Memorie și de accesul la informație⁴.

Criticul literar formatat de sensibilitatea comunistă a introdus în cultura română moda intelectualului dezintrupat⁵ animat de o aragonă gnostică față de realitatea „vulgară”. Estetismul și apologia „competenței intelectuale”, cultivate din rațiuni politice⁶, i-au permis să eludeze responsabilitatea morală și să-și ascundă incapacitatea de a înfrunta adevărul în trupul realului însuși.

După 1989, „oamenii de cultură” în loc să se căiască, au continuat să nărăvească sub o nouă formulă. Când, în jurul lor, au început să foiască Merțane și BMW-uri încărcate cu analfabeti iubitori de manele, „oamenii de cultură” au simțit cum le fuge pământul de sub picioare. Amantele i-au abandonat, portofelul li s-a golit, autoritatea lor pe plan social a tins spre cota zero. Ca să nu rămână de căruță în noua societate, s-au reinventat. Au abandonat vechea denumire („oameni de cultură”) și s-au declarat „elite”. Astfel a apărut clubul „elitelor validate internațional”, unde se fac tranzacții cu idei-marfă importate prin rețeaua dealerilor de idei autorizate.

Istoria va consemna marea diviziune a muncii din epoca prelungită comunistă. Mafia economică a monopolizat „economia de piață”, iar cartelul cultural, „piata ideilor”. Sub privirile paternalist-dojenitoare ale EURabiei⁷, cele două structuri monopoliste au construit „cealaltă

⁴ De obicei, criticii literari au trecut de la o poziție proletcultistă (critica literară în chip de „știință socială”) la una de fetișizare a „valorii estetice”. Privind literatura dintr-o perspectivă seculară, au fost incapabili să stabilească standarde coerente de judecată intelectuală. Critica literară de calitate este dogmatică în sensul pe care îl atribuie „dogmei” Allen Tate (vezi eseul său *The Function of the Critical Quarterly*): „dogma în critica literară este o necesitate permanentă: valoarea dogmei va fi determinată de calitatea mintii angajate în construcția ei. Căci dogma este gândire coherentă călăuzită de principii. Dacă un critic s-a ridicat la nivelul principiilor și refuză să emită pre-judecăți, atunci el va oferi o enormă varietate diverselor arte, fără să cedeze în fața relativității critice. Trebuie să ne amintim că pre-judecata nu este dogmă și cele două nu se tolerează reciproc”. Sub comunism, critica literară românească a fost un almanah de pre-judecăți, opinii personale incoerente care au eluat esența însăși a literaturii: un limbaj viu, „încarnat” prin care „metafizicul” țășnește din solul experienței noastre concrete de muritori căutători ai Adevărului. Atâtă timp cât critica literară românească nu a avut drept principiu călăuzitor adevărul absolut, și nici nu a recunoscut că ordinea adevărului este cea pe care se construiește literatura însăși, judecățile sale de valoare s-au sprijinit pe o „coloană absentă”, au rămas la nivelul opinioilor personale și al schemelor abstracte.

⁵ Prototipul intelectualului dezintrupat din timpul comunismului a fost criticul literar Nicolae Manolescu.

⁶ „Omul de cultură” a folosit intelectualismul ca strategie politică pentru a-și asigura un anumit spațiu de mișcare și a smulge privilegii și avantaje de la autoritățile comuniste.

⁷ Eurabia este Uniunea Europeană în chip de realitate concretă și proiect de viitor. Celor care se mai îndoiesc că Uniunea Europeană ar fi fost gândită altfel decât ca un proiect mondialist, de „dezeuropenizare” a bâtrânlui continent, le amintim câteva dintre planurile „globaliste” vehiculate în prezent: ideea „Uniunii Mediteraneene” a președintelui Nicolas Sarkozy, integrarea Turciei în UE, abordarea partenerială (*co-ownership*) a relațiilor Nord-Sud, Universitatea euro-mediteraneană, proiecte majore de infrastructură dintre UE și unele țări arabe. Diplomatia românească, prin vocea ambasadorului nostru la Paris, Teodor Baconsky, pare încântată

Românie”: România globală a securiștilor miliardari, a culturii transformate în mahala mediatizată și inginerie stângist internaționalistă. „Cealaltă Românie” – tentaculară, burtoasă, nesimțită în prosperitatea ei parazită – stă alături de România reală, înghesuind-o, încercând să scoată afară din rostul ei milenar.

Autointitulatele „elite” românești suferă de autarhie mentală și sentimentală. Nu „simt” România fiindcă n-au stat niciodată față în față cu Viața. Au percepție-o indirect, prin abstracțiuni exterioare, în loc să-o percepă concret, din interiorul Bisericii vii. Iată de ce nu-și înțeleg nici aproapele și nici neamul, și tot multă discuție pe terenul abstract al „omului” cu drepturile lui universale, al „națiunii”, al „imperiului” și al altor construcții asemănătoare.

Întrucât Dumnezeu creează prin Cuvânt, vorbele omenești au „greutate” și „putere”. Dar ele nu pot fi separate de cel care vorbește, așa cum cuvintele lui Hristos nu pot fi separate de Persoana sa. „Cine spune” nu poate fi dezlipit de „ce spune”. Declarația de condamnare a comunismului în România își pierde credibilitatea din moment ce în spatele ei se află Vladimir Tismaneanu, un intelectual cunoscut pentru conexiunile sale cominterniste. Cine a scris cartea *Despre idei și blocaje?* Horia-Roman Patapievici, persoana care sprijină circulația liberă a ideilor sau Horia-Roman Patapievici, directorul unor instituții care blochează sau filtrează opiniile politice incorecte? „Cineva” viu sau „ceva” necrozant îl mărturisește pe distinsul nostru intelectual?

Depărându-se de Dumnezeu, „elitele” rostesc un discurs lipsit de conținut, greutate și coerentă. Un discurs autistic, pentru uzul administratorilor de rețea, dumnezeii externi și interni care dau „elitelor” calificative de bună purtare. În aceste condiții, cum să mai creadă „masele iubitoare de cultură” cuvântul scris și vorba-imagine? Când totul a devenit o „îmensemă acumulare de spectacole” (Debord)⁸ și „o uriașă îngrămădire de mărfuri” (Marx), când tot ceea ce era trăit direct s-a depărtat într-o reprezentare vicleană, cum evităm soluțiile diavolești: revoluția și apatia? Oricât am vrea să-l scoatem pe Marx din ecuație, el va reveni pe ușa din dos atât timp cât nu vom mai accepta Viu, printre noi, Cuvântul lui Dumnezeu.

Acest Cuvânt l-au căutat tinerii când au luat cu asalt sala „Rapsodia” pentru *a trăi spectacolele* lui Dan Puric. În timp ce „figurile atinse de nimbul excelенței” se plâng că vocea lor nu este ascultată în România, Dan Puric reușește de unul singur să demareze o adevărată renaștere culturală. Cum de-a reușit un actor acolo unde elitele au eşuat?

Actorul sau întoarcerea la viață

În existență cotidiană, sclavul fericit sălășluiește doar în confortul rutinei, în experiența sa imediată care-i oferă certitudinea evidenței. Rutina nu este o ancorare în real, ci un *raport de adevarare* dintre sclav și imaginile plăcute în care își oglindește, narcisist, chipul. Gol pe dinăuntru, nu posedă o consistență proprie; „substanță” sa derivă din imaginile-obiect care-l reprezintă. El însă nu are nici o putere asupra acestor imagini, fericirea sa depinde de instanță care manipulează

de „Uniunea pentru Mediterana” (UPM) întrucât „interesul nostru de fond e ca Politica Europeană de Vecinătate să se structureze accelerat gratuit UPM, prinzând în această nouă dinamică și dimensiunea estică” (Teodor Baconsky, *Paris-Bosfor-București*, „Cotidianul”, 17 iulie 2008). Ne întrebăm când și în ce mod și-au exprimat cetățenii români „interesul de fond” pentru UPM.

⁸ Conceptul de „spectacole” folosit de Guy Debord desemnează totalitatea formelor de mediere (imagini, instituții, experți etc. care guvernează atât relațiile interpersonale cât și pe cele dintre subiect și mediul înconjurător. „Spectacolele”, în sensul lui Debord, trimit la imagini moarte, reprezentări. A nu se confunda cu teatrul, care este o dramatizare a vieții.

oglinda. Dacă spargi oglinda, sclavul fericit se prăbușește ca o marionetă abandonată de păpușar. Sau se eliberează din închisoarea certitudinilor mincinoase; revenit cu picioarele pe pământ, purcede la recuperarea sa pe un sol ontologic stabil.

Actorul adevărat distrugе echilibrul facil al rutinei, destramă perspectivele căduțe și autosatisfacția. Pe scenă, situațiile statice și chipurile înghețate ale „realității prin adaptare” sunt supuse unor perturbări creatoare. Actorul „deformează”, „disloca”, „desincronizează” și în final transfigurează imaginile-obiect care alcătuiesc înșelătorul univers cotidian. Jocul său eliberează energiile vitale pe care sclavii fericiti, înconjurați de imagini-obiect, nu le mai simt (imaginile-obiect sunt necrozante și energofage, absorb energia în loc să-o degaje). Pe scenă are loc o „întoarcere la viață” în sensul în care o sămânță înghețată învie. Scopul actorului nu este să elibereze energii haotice. Pe scenă, *energia* se manifestă ca „putere” (vechiul ei sens aristotelic), în vreme ce sclavul fericit n-o cunoaște decât sub forma risipitoare a activității frenetice și a comportamentului violent.

Chiar dacă actorul rămâne nemîscat și tăcut, simți cum pulsează în el viața. Energiile sale vitale nu circulă însă într-un corp lipsit de organe, ele sunt încarnate, devin „putere”, *prezență* scenică.

În lumea sclavilor fericiti, construită pe o „coloană absență”, prezența este o ficțiune. Nu poți fi „prezent” decât în și într-o „re-prezentare”. Într-un univers mortificat, ești „cineva” (o prezență) când reprezinti „ceva”. Un obiect printre obiecte. Actorul redă prezenței demnitatea și taina ei originară, transformând-o într-un eveniment.

Evenimentul nu este un *happening* spontan. Pe scenă, actorul nu discută idei, ci le dramatizează, încarnează în gesturile sale. Ideile nu mai sunt ficțiuni sau reprezentări, precum în gândirea postmodernă – ele sunt „evenimente” care „semnifică”, acțiuni îndreptate spre un anumit scop. Deși improvizează adeseori, jocul său este bazat pe un „meșteșug”, face parte dintr-un sistem riguros articulat. Haotic, dezlănăt poate fi doar accidental, energia care explodează haotic. Evenimentul, ca joc al actorului, se desfășoară în chip de „dilatare strunită”. Înfruntă rezistențele întâlnite în cale și echilibrează mereu tensiuni contrare, pe un plan superior. Jocul actorului este atât denotativ cât și conotativ, unește semnificatul cu semnificantul, conceptual (ideea) cu gestul, sufletul cu corpul. O uniune tensionată, nicidecum o fuziune.

La baza evenimentului scenic se află „meșteșugul”. Pe scenă, actorul, meșter dibaci, curăță mișcările sale de amănuțe superflue, le imprimă ritm și stabilitate, ca într-un dans. Evenimentul ia naștere când artistul îl transportă pe spectator de la un plan la altul, de la o perspectivă nouă la o perspectivă total neașteptată, într-o deplasare ritmică a centrului său de gravitație. Dansatorul se mișcă mereu, dar nu-și pierde niciodată „stabilitatea”. Actorul nu fascinează spectatorul într-o prezență spectrală, de idol, ci prin capacitatea sa de a elimina rutina vieții din habitatul postmodern. În locul rutinei și al realității prin adaptare, actorul introduce ritmul viu, dansul, mișcarea îndreptată spre un „altceva”. Spectacolul ca eveniment nu este însă un carnaval revoluționar, în care spectatorii și actorii se amestecă „obscen” unul cu altul. Jocul unui mare actor, prezența sa scenică urmărește atât manifestarea, cât și tăinuirea adevărurilor esențiale (a se compara cu *reality show*-ul după care se dau în vînt sclavii fericiti). În teatru, adevărul se trăiește ca prezență totală. Trebuie să te lepezi însă de ochelarii de cal prin care vezi doar fragmentul și neesențialul.

Dan Puric a dinamitat convențiile „societății spectacolului” prin dogmele teatrului veritabil. Doar un actor ar fi putut să înțeleagă că „viața societăților în care domnesc condițiile

moderne de producție se prezintă ca o imensă acumulare de spectacole”⁹. Nimeni altul n-ar fi înțeles mai bine primejdile și scopurile procesului de teatralizare a societății românești.

„În lumea *realmente răsturnată*, adevărul este un moment al falsului”¹⁰. Iată de ce Dan Puric purcede la repunerea lumii pe făgașul ei originar. Obiectivul său imediat: să-i redea societății românești „organicitatea” ei originară. Nu este nici reaționar, nici fundamentalist ortodox. În *Teatrul cruzimii*, Antonin Artaud reaționează împotriva fosilizării teatrului, a transformării lui într-un mijloc de amuzament. Dan Puric reaționează împotriva unui fenomen mult mai grav. Transformarea unei țări întregi într-un circ roman, cu privilegiați la tribune și fiare sălbaticе devorând oameni cinstiți în arenă.

Poate mai important este faptul că Dan Puric își obișnuiește publicul cu un nou mod de percepere a realității. El nu discută idei confortabile, dramatizează idei colțuroase. Vorbele sale au greutatea și coerenta pe care gesturile actorului le au pe scenă. Vorbind în picioare, pe masă, în fața unei săli pline de studenți, stabilește un *mod personal-evenimential* de comunicare; ideile sunt percepute concomitent ca o putere fizică, literalmente reală, și una spirituală.

Succesul de care se bucură spectacolele și conferințele lui Dan Puric indică un fenomen cu implicații sociale și culturale profunde. Pentru prima dată observăm cristalizarea unei mișcări dezinhibrate de contestare a *status quo*-ului din România (în special) și a tehnoglobalismului (în general). Pentru prima dată este „spart” monopolul discursului intelectual pe care-l dețin în prezent „elitele”. Indiferent de culoarea politică adoptată la un moment dat, „elitele” post-decembriste sunt de sensibilitate stângistă pe linia „globalismului cu față umană” trasat de Andrei Saharov încă din 1968¹¹. Rolul lor a fost și rămâne să legitimeze în plan conceptual și simbolic convergența dintre comunism și capitalism într-un sistem mondial totalitar – totalitar în sensul că urmărește să „fondeze o sferă generală totală care să se constituie într-un nou absolut” (Apostolidès, sublinierea autorului)¹². Apartenența la „elită” a unui intelectual român nu este dictată de „competență” sau de „moralitate”, ci de capacitatea sa de a interioriza gândirea unică, de a se adapta confortabil la modelele politic corecte ale momentului actual.

Deși discursul intelectual al elitelor este falimentar, el nu a putut fi contestat până acum din lipsa unor puncte de vedere coerente situate în *exteriorul sistemului*. Doar o privire „din afara” ar fi putut cristaliza o conștiință contestatară, lucidă și dezinhibată. Până recent, orice punct de vedere „politic incorect” strecurat în *mainstream*-ul cultural căuta să conveargă într-un fel sau altul cu cel „elitist” (oficial). Puțini critici urmăreau „să joace în teren”, ceea ce le oferea „elitei” un enorm avantaj; plasate pe post de arbitri și de *facilitator*, administratori ai „dialogului”, „elitele” puteau să dicteze oricând eliminarea unui jucător indisiplinat¹³. Rebelii erau reduși la tăcere, nu atât prin cenzură, cât pe plan simbolic, fiind plasați într-o poziție de

⁹ Debord, *Societatea spectacolului*, EST, București, 2001, p. 39.

¹⁰ Debord, *idem*, p. 42.

¹¹ Vezi Andrei Dmitrievich Sakharov, *Progress, Coexistence, and Intellectual Freedom* (traducere în engleză The New York Times), New York, Norton, 1968.

¹² Jean-Marie Apostolidès, *Héroïsme et victimisation. Une histoire de la sensibilité*, Paris, Exils, 2003, p. 370.

¹³ Sorin Lavric, prin cartea sa despre Noica, reușește să impună în *mainstream* puncte de vedere diferite de cele oficiale. Recenzia sa (*Mogâldea*, apărută în „România literară”) la cartea lui Dan Puric *Cine suntem?* marchează un moment de cotitură. Acea parte din intelectualitatea română de dreapta care încerca încă o conviețuire cu „elita”, trece de partea cealaltă a baricadei. Amenințările cu eliminarea din teren nu mai ţin. „Să dea Dumnezeu să ne compromitem cu toții ca Tuțea” scrie profetic Sorin Lavric, adăugând: „Trunchiul meu de malac se înclină în față umbrei tale de mogâldea” (Mogâldea este Dan Puric).

„încarnatori” ai negativității absolute. Etichetele „legionar”, „fundamentalist”, „ultranationalist”, „antioccidental” sunt variantele carpato-dunărene ale „rasistului” sau „*dead white man*” prin care stânga occidentală îi rade pe oponenții Vajnicii Lumi Noi.

Dan Puric a acționat împotriva „sistemului ticăloșit” de pe poziția unei duble exteriorități, cea a artistului și a creștinului ortodox. Nu atât critica sistemului a strâns rândurile unei mișcări contestatare în jurul lui Dan Puric, cât promovarea unui model de socialitate personalist-evenimentială. Oamenii au simțit că Dan Puric nu-i mai consideră niște sclavi fericiți, li se adresează în chip de persoane care luptă să devină evenimente. Dintr-o lovitură, a căzut întregul edificiu elitist al intermedierilor abstracte.

*

Dumnezeu, creând lumea prin Cuvânt, pune la temelia tuturor vorbelor omenești relația. A grăi înseamnă a te afla într-o relație personală cu Dumnezeu și cu semenii tăi. Cuvântul ca relație presupune apropierea de adevărul celuilalt prin dragoste ascetică. Te întrebă: cine este X? Ca să răspunzi la întrebare trebuie să-l cunoști pe X în integritatea sa vie. Iubindu-l, reușești să treci dincolo de carapacea proprietăților sale inesentiale și necrozante, dincolo de acel „ceva” care roade „cineva”-ul din el și-i menține ființa într-o permanentă stare de dezechilibru ontologic. Dar ca să-l cunoșc pe X, nu-i suficientă doar dragostea mea. Față către față, îi adresez o chemare, îl îndemn să iasă din el pentru a mă cunoaște în plinătatea mea existențială. Îl invit să-mi descopere chipul de om decis și integrul. X este liber să vină la întâlnire sau să rămână în carapacea sa. Dacă răspunde chemării, amândoi vom reuși să transformăm individualitatea noastră autarhică într-un eveniment existențial. Nu mai există „eu” și „tu” separați, ci eu, persoana-eveniment în unire fără contopire cu „tu”, persoana-eveniment din fața mea. Nu formăm un spațiu comun, o „casă europeană” în care amândoi ne pierdem identitatea. Nu! Te-am primit în casa mea pentru că, și tu, m-ai primit în inima ta. Relația dintre noi nu este narcisistă, nu suntem unul oglinda celuilalt. Am creat un eveniment întrucât amândoi am răspuns la chemarea unui al Treilea: Duhul Sfânt. Rămân în casa mea, în ograda mea, în rostul meu dar, prin lucrarea Duhului Sfânt, te simt cu mine, diferit dar alături de mine, la bine și la greu. Singur, risc să-mi pierd centrul de greutate; trăind iubit și iubitor reușesc să-mi pun gospodăria în ordine, mă concentrez pe ceea ce este cu adevărat esențial. Pătrunsa de Duh, rostul meu, proximitatea mea, odinioară agresată, jinduită, încălcată, se transfigurează, devine spațiu evenimential, fășnire a vieții în mijlocul morții, a libertății în robie.

Într-o societate personalistă, Cuvântul se va adresa deopotrivă inimii, inteligenței și voinței. Omul decis și integrul îl va primi pe scena existenței sale în **spectacolul transfigurat** al vieții trăite sub har.

Este însă posibil ca relația personalist-evenimentială, experimentată cu succes de Dan Puric pe scenă și în săli de conferințe, să fie extinsă în plan social? Ce șanse ar avea în ziua de astăzi o Românie personalist-conservatoare? Cum s-ar încadra ea în mișcarea generală a globalizării?

Ovidiu Hurduzeu



Copacul pâinii

Copacul pâinii crește în inima furtunii,
Neprihănita salbă de liniști fruntea-i poartă.
Cu ferăstraie așteaptă la umbra lui nebunii
rânjindu-și nerăbdarea ca pe-o poveste moartă,

născută fără vîrstă de-o minte deșirată.
Mai albe flori pe ramuri decât o-nchipuire
de alb primesc solia luminii fără pată
pentru-mplinirea nunții când Soarele e mire.

Mai încărcat de roadă decât de bucurie
nădejdea copleșește, când sub a ei povară
mai drept privești în urmă, spre cele ce-or să vie.
Copacul se înalță și din țărâna-amără

ridică spre-mplinire dulceți neîntinate
și ramurile-brațe, spre cei fierbinți, chemare
de frunze-nlăcrămate. Iar inima lui bate
în inima furtunii, mai tare, tot mai tare.

Netemător rodește căci soarta-i legendară
pe culmea dintre ceruri și negura nebună
l-a așezat de-a pururi să crească și să moară.
Acolo-i e menirea, în noapte și furtună.

Lidia Stăniloae



Evoluționism. Creăționism științific. Antievoluționism

Evoluționism, creăționism științific și antievoluționism sau despre unele imprecizii periculoase

În lumea postmodernă să nu cuteze nimeni să aibă drag un singur Adevăr. Respectul manifest pentru minciunile celorlalți este o datorie cetățenească și o supremă dovadă de civilizație. Polarizări drastice de tipul „Dumnezeul treimic vs. satana”, Celui dintâi ne încchinăm, de cel de al doilea ne-am lepădat în vecii vecilor, nu au ce căuta într-o lume a penumbrei, în care Lumina dă dureri de cap.

Totodată, vremurile păstorului de oameni, dar și de oi și capre patrupede, episcopul cu tichie de papură prin care s-a făcut minune în plin sinod, spre dezlegarea nedumeririlor asupra tainei Sfintei Treimi par din ce în ce mai aureolate mitologic. Tiptil, tiptil, Adevărul a ajuns, din Persoană, „noțiune”, deținerea sa revenind, în exclusivitate, *specialiștilor*. *Specialiștii* în teologie, *specialiștii* în știință, *specialiștii* în orice. Lumea „noastră”, calchiată, de multă vreme, după cea apuseană, pare decisă să capituleze necondiționat în fața dictonului *Magister dixit*.

Magistrul este magistru, indiferent de măsura în care ceea ce afirmă violentează logica, atât pe cea comună cât și pe cea specifică unui domeniu. Ceea ce se predă la școală sau, mai mare și mai rău, la facultate, extrem de rar se mai trece prin filtrele anti-stupizenie cu care bunul Dumnezeu Însuși ne-a înzestrat, nedorindu-ne supuși și orbi ci cuminti din dragoste și cu mintea trează.

Mentalitatea aceasta de închinare în fața „spiritului uman” autojustificat, eventual, prin „patalamale”, riscă să genereze coruperi și în spațiul ortodox. Astfel, în legătură cu subiectul nostru, credincioșii se scuză față de ateii titrați, religia față de știință și, în acest mod, se îngăduie nașterea unor construcțe de a căror perfidie s-ar minuna, probabil, și sfintii primelor veacuri, învățați să lupte cu scornelile demonilor specialiști în denaturarea adevărului de credință.

CREAȚIONISMUL ȘTIINȚIFIC

De atâtă vreme au fost plasate în opozиie credința cu știința, „obscurantismul” cu „iluminarea”, încât până și credincioșii au ajuns să creadă în sicul necredinței. Si să se jeneze, în mai mică sau mai mare măsură, de Indemonstrabil, de Cel mai presus de minte. Sau, să amestece lucrurile, umblând după argumente științifice asupra existenței lui Dumnezeu. De atâtă vreme au tot repetat ateii că religia este irațională, încât unii credincioși au ajuns să caute probe asupra raționalității ei, a demonstrabilității în stil științific a Adevărului.

Creăționismul științific se subordonează acestei tendințe. Curent întemeiat în mediul protestant, creăționismul caută să probeze în mod științific spusele Sfintei Scripturi. Demonstrația aceasta asupra creației conține o sumedenie de pseudo-argumente inadecvate sub aspect științific, motiv

pentru care partida ateist - evoluționistă agresivă se servește, adesea, de naivitățile creaționiștilor, pentru a ridicula pe oricine susține ideea de creație.

Această confuzie, între oricine afirmă credința într-un Dumnezeu Creator și „creaționiști”, precum și tendința de amalgamare a adevărului de credință referitor la creație cu tribulațiile creaționismului științific au pătruns și la noi. În virtutea acestei perspective, oricine se opune ideii de evoluție biologică este numit creaționist, iar la „argumentele” creaționismului științific a ajuns să se facă trimitere și în cărți sau pe pagini de internet românești.

Încap, aici, cel puțin două aspecte negative.

Unul ar fi că această abordare, măcar și inocentă, sub aspectul intenției, în cazul autohtonilor, sapă în sufletele ortodocșilor calea către a considera firesc, ba, chiar necesar, optimal, să se probeze cu mijloacele științei adevărul revelat. Or, credința este dovada lucrurilor nevăzute. **Orice demonstrație „științifică” asupra existenței lui Dumnezeu este, din perspectivă ortodoxă, un non-sens și o imposibilitate, măcar și dintr-un singur motiv simplu: o asemenea demonstrație ar forța libertatea omului, nevoit să se supună evidențelor aduse în fața rațiunii sale.**

Trist este că unii cred că prin hibridarea credinței cu știința salvează ortodoxia de la disprețul societății raționalist-umaniste, atrăgând, eventual, pe oameni spre credință. Convertitul la astfel de concepții nu vine, însă, la ortodoxie, ci la *altcera*. Un *altcera* care consideră religia stupidă, în absența ajutorului științei, care să o „deștepte”. Unuia ca acesta i se năzărește că vede un hiat între rațiune și credință, considerând religia drept irațională și afirmațiile ei drept nesupuse logicii. Din păcate, acest gen de idei par a fi destul de răspândite printre contemporani, nu o dată le-am întâlnit. La fel ca și în cazul proastei înțelegeri a sinergiei, proasta înțelegere a felului în care adevărul revelat depășește rațiunea umană conduce la concepții contorsionate.

Confuzia între înclinarea cât se poate de firească înaintea tainei și considerațiile răutăcioase ale atelior care prezintă religia ca pe „opiu popoarelor”, ca pe un basm absurd, îmbrățișabil de către oameni la fel de absurzi nu poate, însă, și nu trebuie a se face. Să nu preluăm, dintr-un soi de falsă smerenie, pe nebăgat de seamă, hula necredincioșilor, echivalând pe „mai presus de minte” cu „irational”. Tainele nu sunt nici raționale, nici iraționale. Sunt pur și simplu *taine*. Că El nu poate fi cunoscut de către om în ființă Lui este un fapt, dar că ne-a lăsat spre înțelegere, cuprins în învățătura de credință, tot ceea ce ne este necesar spre a fi părtași vieții de veci, Împărăția fiind deschisă tuturor, pe potriva voinței și eforturilor fiecăruia, este la fel de adevărat.

Religia nu este irațională, iar învățătura de credință nu este ilogică. Nu se probează experimental existența lui Dumnezeu, dar aceasta nu înseamnă că religia este irațională. Învățătura conține elemente aduse la înțelegerea noastră pe cât posibil, dincolo de care persistă, în veci, taina, dar aceasta nu înseamnă că ceea ce ni s-a dezvăluit este ilogic, o bâlbâială de nebun. Crucea este nebunie pentru necredincioși, dar nu fiindcă Evanghelile ar fi niște scrieri dadaiste, ci *fiindcă nu vor să credă*, și, pentru a se apăra înaintea propriei conștiințe, care strigă după Dumnezeu, etichetează drept nebunești fapte care aşa par, atâtă vreme cât nu vrei să mărturisești că Cel Care a inviat din morții a treia zi este Fiul Atotputernicului Dumnezeu.

Pentru credincios, totul se înlănțuie fără a silui mintea, descoperindu-se, în splendoare, sufletului străbătut de har – sufletului care are aceleași „părți”, „capacități”, ca și sufletul unui necredincios, dar altfel mișcate, odată ce s-a deschis spre Cel dorit. Rațiunea, voința și simțirea nu sfășie pe credincios, cele din urmă trăgând spre un Dumnezeu față de Care cea dintâi să se găsească într-un raport de respingere. Cum ar putea, de altfel, să fie aşa, din moment ce Însuși

le-a pus în noi, pe toate trei? Conflictul între rațiune și credință este un fals conflict, proclamat de către necredincioși, care au ținut să impună (iarăși) o confuzie, între alegerea lor liberă de a nu crede și rațiunea umană, care, chipurile, nu s-ar putea împăca cu religia. Ce este de neîmpăcat, în condițiile în care nu ni se spune „albul acesta este negru”, ci „Dumnezeu există”? Aici nu este vorba despre o contradicție între rațiune și credință, ci despre un conflict apărut între voință și credință. Omul *alege* să nu creadă și își caută justificări oriunde și oricum.

Dacă pe unii îi scandalizează Nașterea din Fecioară și Învierea, aceasta nu înseamnă că este ceva ilogic, irațional în afirmațiile referitoare la aceste lucruri. Faptele, realitatea obiectivă, nu au cum fi nici logice, nici ilogice, ele sunt, pur și simplu, și este problema fiecărui dacă le acceptă, sau nu. Evangheliile descriu cele întâmplate, o realitate care, dacă a fost altfel decât cea ordinată a ființelor omenești, nu înseamnă că este imposibilă, la Dumnezeu. Unii zbiară despre irațional și ilogic, reducând la perspectivă omenească cele ale lui Dumnezeu și nevoind să recunoască faptul că-și apără propria alegere către despărțirea de Hristos, Cel singur născut din Fecioară și Care a înviat pe alții și a înviat Însuși, Dumnezeu și Omul ridicându-se din mormânt pentru ca noi să putem, iarăși, dobândi viața cea fără de moarte.

Nu în ultimul rând, să ne raportăm la faptul că relația dintre Dumnezeu și om nu este un studiu științific, ci o relație între persoane. Să fim, aşadar, atenți, să nu ne pomenim, din nebăgare de seamă, prea lesne acceptând teorii de import, în ciudata ipostază a celui care afirmă că relaționează, deja, cu o Persoană, dar, în același timp, are nevoie să-și demonstreze (experimental) că Persoana aceea chiar există. Căutarea de „argumente științifice” asupra realității actului creației și asupra altora dintre cele ale credinței cam într-o astfel de ipostază plasează pe omul care se prezintă, pe sine, drept credincios.

Cel de al doilea aspect negativ descifrabil ca și consecință a pătrunderii creaționismului științific printre ortodocși este legat de disjuncția artificială la care se ajunge, între condiția de creștin ortodox și cea de mărturisitor al lui Dumnezeu Creatorul. În condițiile acceptării atributului de „creaționist” și a etichetei categoriale „creaționism”, a afirma credință în El ca Atoatefăcător apare drept ceva complementar, supraadăugat, de ce nu și optional, aşadar, pentru cel care se numește pe sine „ortodox”.

A te considera ortodox, dar cu portița neacceptării învățăturii de credință în întregimea ei este un *modus vivendi* plăcut multora, de generații, și care probabil că și-a pus amprenta, iată, pe raportarea noastră la Hristos. Ortodox creaționist ar trebui să fie un uriaș pleonasm, și iată că destui nu-l percep ca atare. A-l mărturisi pe Dumnezeul nostru ca și Creator nu este, oare, parte din credința noastră? Avem nevoie de precizări tardive în acest sens? De adnotări la Crez, sau de „confirmări științifice” a ceea ce conține acesta?

EVOLUȚIONISMUL TEIST

Tăria de a repudia orice intră în coliziune cu învățătura ortodoxă, indiferent ce autoritate a lumii acesteia pronunță falsul apără ca o apucătură „talibană”, în ochii unei societăți care face mult (ab)uz de termeni precum „fundamentalism”. În aceste jaluțe condiții, unii ortodocși au acceptat afirmațiile științei, și în acest mod s-a strecurat, printre noi, cu mult prea multe drepturi, teoria evoluției. S-a încercat reconcilierea sa cu certitudinea creării tuturor celor ce sunt de către Dumnezeu, sub forma *evoluționismului teist*: Dumnezeu a creat totul, apoi *totul* a evoluat.

Ortodoxia și evoluționismul nu au cum fi conciliate, iar consecințele unei astfel de căsătorii morganatice sunt mai amare decât ar putea părea la prima vedere. Ne rămâne speranța că majoritatea celor care îmbrățișează evoluționismul teist nu vor fi realizând abisul către care îndreaptă acest unic pas greșit. Astfel, pe scurt:

Denaturarea conceptului de sinergie, de împreună-lucrare a creației cu Creatorul său stă, lejer, la baza afirmațiilor evoluționiștilor teiști „ortodocși”. Nuanța fină implicată aici este, aici, forțată, reieșind un soi de stahanovism cosmic, prin care creatul depășește limitele de Însuși Dumnezeu puse. Vietăile își ies din „felul” în care au apărut, pe lume, în sfidarea poruncii dumnezeiești, a rațiunilor divine, care stau la baza creației aşa – cum – este, devenind altceva. Totul se schimbă, este instabil, se transformă. Cugetele Lui, pe care se întemeiază toată firea ar trebui să fie, aşadar, nestatornice, și nu neschimbate, după cum învăță Biserica (vezi Sf. Maxim Mărturisitorul), iar mântuirea devine o iluzie, în condițiile în care Hristos nu are cum fi de aceeași fire cu o omenire care se tot schimbă, în esență ei, în decursul evoluției¹.

Nu credem că exagerăm afirmând că una și aceeași impertinență demonică stă la baza unor astfel de afirmații, ca și la baza pretențiilor alchimiștilor asupra posibilității transmutanței metalelor – una și aceeași dorință neputincioasă de a vedea stricate granițele firii, cele de Creator orânduite.

ANTIEVOLUȚIONISMUL

Vom prelua, aici, problema de mai sus, urmărind dezvoltarea ei către o altă direcție. Acest articol a fost scris în numele a doi propunători ai conceptului de antievolutionism în România, și constituie un prilej pentru o serie de precizări asupra acestui concept și a unor elemente conexe lui.

Antievolutionismul a fost numit, în chip pleonastic, și „antievolutionism științific”. Ceea ce, până la urmă, n-a fost cu totul rău, arătându-se, astfel, o dată în plus, printr-un nume de sine stătător care conține, însă, și pe „științific” faptul că este ceva diferit de specia zisă „creationism științific”, cu care unii îl confundă.

Elementul de compunere *anti-* nu trebuie să ducă cu gândul la bătălii sângheroase, ci la simpla și deloc belicoasa idee de împotrivire la nivel de argument. Munca celui care se ocupă de *antievolutionism* constă în a aduce contraargumente științifice în fața argumentelor pe care evoluționiștii le aduc în sprijinul teoriei lor. S-ar fi putut numi și *contraevolutionism*, mai puțin contează, ideea care trebuie reținută este cea de opozitie de argumente în cadrul domeniului de care aparține teoria evoluției biologice. Teoria evoluției biologice s-a încercat a fi susținută cu diverse elemente din biologie, și tot pe baza unor elemente din biologie poate și este cazul să fie combătută, pentru a nu se ajunge la non-sensuri științifice sau religioase.

Demersul antievolutionist este independent de religie. El se raportează la știință, la mijloacele logicii comune și la necesitatea coereneței interne a domeniului biologiei. Cel care se ocupă de antievolutionism face o muncă *științifică*. „Antievolutionist” este un termen impropriu, dacă este folosit într-un sens filozofic sau chiar religios. Antievolutionismul nu este o ideologie, nu este o filozofie și cu atât mai puțin o religie sau parte din vreuna. „Antievolutionist” se opune lui „evoluționist” strict în spațiul științific, unde și numai unde își are locul acest tip de confruntare.

Semnatarii acestui articol, spre exemplu, nu sunt „antievolutioniști”, ca și categorie spirituală, ci creștini ortodocși. De profesie suntem biologi, și, ca biologi antievolutioniști, combatem, cu argumente științifice, o teorie din spațiul științei. Credința noastră în Dumnezeu Creator nu are

¹ Despre consecințele teologice ale asumării de către ortodocși a teoriei evoluției, pe larg, în curând, în altă lucrare.

de a face cu condiția de antievolutioniști, ci cu cea de ortodocși. Mărturisim pe Dumnezeu Creatorul nu prin argumentația științifică antievolutionistă, ci prin Crez. Prin munca antievolutionistă ne opunem unei teorii pe care o considerăm eronată sub aspect științific, neîncercând, sub nicio formă, să scormonim tainele dumnezeiești, pe parcursul investigației noastre asupra viului.

Da, teoria evoluției a fost folosită ca piatră de potincire pentru dezrădăcinarea credinței, dar aceasta tocmai datorită nefericitei (mai mult sau mai puțin voitei) confuzii din mintea unora, care s-au grăbit să-și „întemeieze” în mod „științific” opțiunile metafizice. Antievolutionistul combatе uriașа eroare științifică pe care o reprezintă аșa-zisa demonstrație a ipotezei evoluției biologice și nimic nu-l împiedică să comenteze și aspectele sociale conexe ideologizării acestei ipoteze, de tipul nazismului sau al ateismului științific comunist. Aceasta n-o mai face, însă, ca biolog, ci ca și observator conștient pur și simplu.

Complexitatea delicată a unei astfel de poziții este, uneori, dificil de perceput, motiv pentru care biologul ortodox antievolutionist poate ajunge să fie certat cum că ar fi „antiștiințific” fiindcă și-a afirmat credința în Hristos în cadrul aceleiași întâlniri unde a adus și argumente antievolutioniste sau, dimpotrivă, privit cu îndoială de către credincioși, atunci când spune că el nu este „creaționist”, ci antievolutionist. Spre sperata defrișare a acestui hățăs de confuzii și prevenire a unor (noi) situații de gen s-a scris articolul de față.

EXEMPLIFICARE – ORIGINEA OMULUI, OMUL PROPRIU-ZIS ȘI „OMUL” DE NEANDERTHAL, ÎN CELE TREI „PERSPECTIVE”

Perspectiva creaționismului științific de inspirație protestantă: omul de Neanderthal este omul dinaintea Potopului, caracteristicile sale se datorează modului de viață mai solicitant fizic și... vieții îndelungate, de secole, conform descrierii biblice a vieții patriarhilor²!

Unii se străduiesc să reconcilieze datele genetice cu această teorie³. Pentru unii creaționiști, nu doar neanderthalienii, ci și pitecantropii sunt oameni, conspecifici cu omul de astăzi⁴, de care ar dифeri prin detalii fizice socotite de ei minore și provenite din acțiunea unor factori de tipul celor descriși mai sus.

Perspectiva evoluționismului teist: după ce diversele vietăți au evoluat unele din altele până la maimuțele antropoide, zeitatea⁵ alege una din aceste vietăți și îi „oferă”

² Mendez, A. C., Sr. Who was Neanderthal Man? Is he the "missing link" between Man and apes? (disponibil la <http://www.biblestudy.org/basicart/who-was-neanderthal-man-was-he-the-missing-link.html>, accesat pe 16.09.2008).

³ Thompson, B., 2002. Neanderthal Man – another look. (disponibil la <http://www.apologeticspress.org/articles/49>, accesat pe 16.09.2008).

⁴ Major, T., 1996. Human evolution [part II]. (disponibil la <http://www.apologeticspress.org/articles/244>, accesat pe 16.09.2008).

⁵ Vezi Al. Kalomiroș: Când Domnul Dumnezeu a suflat în fața lui Adam suflare de viață, atunci animalul evoluat a devenit o făptură rațională... Nu aș fi surprins dacă trupul lui Adam ar fi fost în toate privințele un trup de maimuță... Probabil că, din punct de vedere biologic, Adam era mai puțin evoluat decât omul zilelor noastre.... El a fost luat de pe treapta cea mai de sus a scării evolutive a antropozilor. Omul nu se trage din maimuță, ci dintr-o ramură a antropozilor cu o evoluție paralelă. Nu avem nici o dovadă după care să spunem în care stadiu al evoluției i s-a dat animalului suflarea lui Dumnezeu. (din corespondență cu S. Rose, p. 249 în vol. Cartea Facerii, crearea lumii și omul începăturilor, Ed. Sofia, 2001, trad. C. Făgețean). Pare imposibil a echivala zeitatea astfel evocată cu Dumnezeul Revelației, deși aceasta ar fi ideea autorului.

ceva în plus, care îi conferă „umanitatea” sau măcar germanul ei, acea vîtate continuând să evolueze până la omul de azi. După cum se vede, vîrând să amestece religia creștină cu doctrina evoluționistă, evoluționiștii teiști au reușit să creeze o monstruozitate care nu mai are nimic de a face nici cu creștinismul, nici cu știința.

În acest punct va trebui să facem o lungă paranteză. O propunere ciudată, care pare a se constituî un gen aparte, este cea a lui N.A. Matsoukas.

Umanitatea apare ca „depunere seminală” (termen nedefinit) „plantată” de divinitate în creație, anterior omului istoric. N. A. Matsoukas enunță, totodată, „datoria” îmbinării elementelor revelate cu teoriile științifice: *În ceea ce privește tema cum a avut loc actul creației, Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie al Nyssei prezintă opinii remarcabile, care după analogie (și numai după analogie) prezintă asemănări cu pozițiile contemporane ale evoluționiștilor. În cunoșutele faze ale creației, diferențele specii nu au fost create de la început cu forma lor de astăzi, ci au provenit din depunerile seminale pe care lucrarea creațare a lui Dumnezeu [nota de subsol 146] le-a depus în pământ. Prin urmare, la acest punct Sfântul Vasile cel Mare introduce teoriile științifice ale epocii lui și le altoiește funcțional cu relataările Genezei. Consecvent liniei sale că acel cum al creației se largeste prin cercetare și nu aparține cunoașterii harismatice a inspirației, completează într-un mod foarte interesant informațiile pe care le ia din Sfânta Scriptură. Această îmbinare are datoria să fie făcută de către orice teologie contemporană și să nu se grăbească să condamne teoriile oamenilor de știință.* (N. A. Matsoukas, Teologie dogmatică și simbolică, vol. II, Expunerea credinței ortodoxe, trad. N. Deciu, Ed. Bizantină, 2006, p. 127-128).

Aici încap mai multe observații:

1) „acel *cum* al creației” care „se largeste prin cercetare și nu aparține cunoașterii harismatice” nu se referă la cum-au-fost-create-cele-ce-sunt ci la cum-sunt-cele-ce-au-fost-create. Da, este de domeniul științei să descrie cum sunt cele ce sunt, dar nu, nu este de domeniul științei să pătrundă modul creării lor de către Dumnezeu. Sfântul Vasile nu pretinde să explice științific taina, ci vorbește despre *cum este creația*, evocând, din frumusețea ei, înțelepciunea, bunătatea, purtarea de grija a lui Dumnezeu. *Omiliile la Hexaemeron* nu reprezintă un tratat științific despre crearea lumii, ci predici prin care se caută înduplecarea omului, cu ajutorul elementelor revelației naturale, către cugetarea la cele dumnezeiești.

2) N. Matsoukas comentează, pe de o parte, în nota de subsol [nota 146], despre cum Sfântul Vasile ar fi împărtășit opinioarele eronate ale unor contemporani ai săi (ceea ce este contestabil, dar nu mai inițiem o discuție în plus) cum că mălul odrăslește ființe vii iar pe de altă parte susține, în text, că teologia trebuie să acomodeze teoriile științifice. Altfel spus, Sf. Vasile ar fi „altoit funcțional” Scriptura cu o teorie stupidă, ceea ce nu ar trebui, însă, să constituie o problemă, ci o atitudine de dorit. „Datoria” proclamată de N.A. Matsoukas este cea de a realiza o „îmbinare” a adevărului revelat cu produsele mai mult sau mai puțin îndoioanelnice ale cunoașterii catastafice.

Această politică nefericită se duce, deja, în Apus, de multă vreme, și nu putem spune că nu a iradiat și înspre Răsărit. Evident, cu riscurile aferente, anume ca „lucrurile nevăzute” să se caute a fi investigate științific (din păcate, și pe la noi am auzit, deja, vorbindu-se despre „fizică și energiile necreate”) și ca, odată cu eventuala contestare a teoriilor științifice „îmbinate” cu revelația, să intre sub dubiu și cea din urmă.

Delimitarea subtilă a catastaficului de apofatic pare să-și fi pierdut claritatea, în contemporaneitate, la fel ca și (de)limitarea capacitatei umane de cunoaștere, context în care afirmații precum cea a lui N. A. Matsoukas nici nu mai au cum fi de mirare.

3) nota de subsol 146 conține un citat din Sf. Vasile care nu susține în niciun fel afirmația lui N.A. Matsoukas, la care s-a adus nota respectivă: *Sfântul Vasile cel Mare, Omiliu la Exaimeron, PG 29, 149C*: «*Acum este pârga fiecărui fel de viețuitoare din apă care, ca și semințele din natură, primesc porunca de a se arăta. Multimea lor va avea loc din nașterea lor, a unora din altele, când trebuie să crească și să se înmulțească.*». „Pârga” despre care se vorbește aici nu are de ce conduce la afirmația că vietățile nu au fost create dintru început cu identitatea actuală. Iar întreg comentariul, dimpotrivă, întărește ideea că ele au fost, dintotdeauna, așa cum sunt și acum, putând crește și se înmulții, fiecare după felul său. „Felul” fiecărei viețuitoare în parte include ciclul său biologic specific. Să ne gândim că, atunci când spunem „bob de grâu” ne este clar că acel bob are potențialul firesc de a genera planta cu același nume, precum și că nimeni nu poate susține că bobul este de altă fire decât planta ieșită din el, că are loc vreo transformare în esență bobului, odată cu germinația. Nu importă la care secvență a ciclului biologic ne raportăm, la sămânță sau la planta ieșită din aceasta, felul, firea lor este una și aceeași, neschimbată.

De altfel, tot în *Omiliile la Hexaemeron* Sfântul Vasile vorbește, cât se poate de clar, despre continuitatea speciilor, de la începuturi până astăzi, fiecare păstrându-și identitatea dintru început deținută, precum și despre ciclul firesc de creștere și dezvoltare al viețuitoarelor: *Colțisorul trestiei nu odrăslește măslinul, ci din trestie iese altă trestie, iar din semințe răsar plante înrudite cu semințele aruncate în pământ. Și astfel, ceea ce a ieșit din pământ la cea dintâi naștere a planetei, aceea se păstrează și până acum; iar răsărirea în continuare păstrează »selul.* (Sf. Vasile cel Mare, *Omiliu la Hexaemeron*, trad. D. Fecioru, în PSB 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, 1986, Omilia a V-a, Despre odrăslirea pământului, titlul II). Există și alte locuri în care Sfântul Vasile cel Mare, teolog dar și fost student în medicină și științe, subliniază, pe fundamentalul revelației, dar și cu o remarcabilă acuratețe științifică, conservarea ciclurilor biologice, de la creație încoace și în care reia constant ideea de continuitate neîntreruptă și neschimbătoare în esență a creaturilor⁶.

În paralel, ca și înțeles, cu textul Sf. Vasile, N. Matsoukas insistă asupra ideii de „depunere seminală”, pe care o pune și în seama Sf. Grigorie de Nyssa, din care se citează, ca și în cazul Sf. Vasile, paragrafe care nu susțin, în fapt, aserțiunile lui Matsoukas (vezi mai jos). După Matsoukas (idee prezentată ca legată de concepțiile Sf. Grigorie de Nyssa, nefiind, însă, clar unde termină Sf. Grigore și unde începe N. Matsoukas): *De altfel, Sf. Grigorie de Nyssa (...) vorbește despre creație ca despre o energie (lucrare) instantanee a lui Dumnezeu, prin intermediul căreia sunt create de la început toate depunerile ființelor. După aceea începe dezvoltarea dinamică și manifestarea tuturor varietăților și mărimilor universului, ale lumii și ale vieții. În acest mod „este construit” și omul. Depunerea lui se află în întregul celorlalte depunerii. Prin urmare, existența lui primordială nu este una istorică, a lui Adam și a Evei, ci una nenăscută și seminală. Exact în această depunere seminală există intrinsec, prin preștiință și puterea dumnezeiască, acel după chipul și după asemănarea, precum și posibilitatea constituirii omului din bărbat și femeie.* (op. cit, p. 128).

„Depunerea seminală” corespunzătoare omului, spune Matsoukas, „este firesc să fie fără gen, precum un ADN, purtătoare a lui după chipul și după asemănarea.” (op. cit., p. 128, nota de subsol). Iată și citatul din Sf. Grigorie care ar susține, chipurile, întreaga poveste despre depuneri seminale: *...am fost de acord că Dumnezeu a unit motivațiile, cauzele și puterile tuturor celor ce există într-o*

⁶ Vezi doar două exemple relevante - Omilia a V-a, Despre odrăslirea pământului, titlul III și Omilia a IX-a Despre cele de pe uscat, titlul II, în Sf. Vasile cel Mare, *Omiliu la Hexaemeron*, trad. D. Fecioru, în PSB 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, 1986.

clipă și că ființa fiecărui lucru din cele ce există a fost creată în prima ieșire din sine a voinței [dumnezeiești], cerul, tăria, stelele, focul, aerul, marea, pământul, viețuitoarele, plantele... Unde se vorbește, aici, fie și pe deosebit, despre „depuneri”, nu este clar.

Așadar, după N. Matsoukas, omul a existat încă dinainte de a exista (istoricește), și anume în chipul unei „depuneri seminale” (termen care rămâne, în continuare, lipsit de o definiție precisă) cu caracter creat (deci, având dimensiunea timp și ocupând un spațiu), dar „fără gen, precum un ADN”. Cum se face trecerea de la această suspectă etapă intermedieră în crearea omului (fiindcă depunerea este, totuși, creată, și, fiind a omului, ar trebui să existe o continuitate între ea și istoricul Adam) nu se spune nicăieri.

În ciuda incompletitudinii caracterizării sale, „depunerea” vine, pe nebăgat de seamă, să acomodeze ideea de etapizare a creării omului, până la protopărinți. Nu avem de a face cu procesul de concretizare a rațiunii celei de Dumnezeu gândite a firii omenești direct în Adam și apoi (un „apoi” încărcat de sensuri și în mod necesar adresat nouă) în Eva, ci cu o creație care se poticnește în „depuneri seminale”. „Ieșirea din sine a voinței dumnezeiești” nu rezultă în transpunerea în creat a celor cugetate ca atare, în în-ființare a celor care vor dăinui ca spîne, perpetuându-se prin puterea tot de Dumnezeu dăruită, ci se manifestă nedesăvârșit. Voirea Lui de a da viață nu s-a exprimat întreagă și desăvârșită (tocmai „unind motivațiile, cauzele și puterile tuturor celor ce sunt într-o clipă”, după cum spune Sf. Grigorie) în poruncile asupra „scoaterii” ființelor aparte de materia inertă, ci a cunoscut etape în care El a voit să fie ființele, fiecare cu felul său⁷ dar mai întâi ca niște nedefinite și nefinibile „depuneri”, care ulterior s-au transformat („au generat”? „au devenit”? „au...evoluat?”) în vietă, cu concretețea lor cunoscută actualmente.

Spuneam, la începutul lungii paranteze, că termenul „depunere seminală” nu este definit de către propunătorul scenariului care îl conține. Menținem afirmația și, în contextul respectivei propunerii și al comentariilor de mai sus, formulăm o întrebare pe care o considerăm firească, și anume: *care este, în lumea reală, corespondentul spiritual și/sau biologic al „depunerilor seminale”, în general, și a celei a omului, în special?*

Perspectiva evoluționistă: omul provine din primăvara, fără nici un fel de ingerință supranaturală, strămoșul lui direct fiind considerat inițial omul de Neanderthal, apoi pitecantropul, factorii implicați fiind, ca în toată teza evoluționistă, mutația și selecția naturală. Dacă ideea că omul „se trage din maimuță” este luată drept adevară de neocolit în rândurile biologilor evoluționisti (și să nu îndrăznească cineva să spună altceva), *cum* anume s-a desfășurat această evoluție nu mai e atât de clar, existând numeroase „trasee” alternative între strămoșul ipotetic și om, trecând ba pe la unele, ba pe la altele dintre diversele fosile de tipul australopitecilor și pitecantropilor. Cele mai larg acceptate teorii, la ora actuală, susțin că omul modern ar deriva din pitecantrop (*Homo erectus*) prin intermediul așa-numiților *Homo heidelbergensis/H. rhodesiensis*, niște forme similare cu pitecantropul, poate cu bolta craniană ceva mai dezvoltată, și al omului „modern primitiv”, *Homo sapiens idaltu*. Omul de Neanderthal (*Homo neanderthalensis*) ar fi o linie evolutivă colaterală – însă aici sunt dispute crâncene pe tema posibilei hibridizări dintre oamenii moderni (*Homo sapiens*) și neanderthalieni, unii susținând că asemenea hibridări au avut loc și că oamenii de astăzi au, deci, și „sânge” de neanderthalieni.

⁷ Care, dacă ținem în minte ideea de rațiune a firilor, nu are cum cuprinde altceva decât ceea ce sunt și cum sunt, în ființă lor, de la începuturi și până astăzi.

Este interesant de notat că, deși evoluționiștii bat multă monedă pe ideea că teoria lor ar fi acceptată de „consensul științific”, în realitate, după cum vedem, acest consens nu există. Ideea că evoluția biologică trebuie luată drept fapt, în lipsa unei scheme clare, demonstrează dincolo de orice îndoială, a modului în care s-ar fi desfășurat acest proces evolutiv, sună straniu, ilogic și anti-științific, și cu toate acestea a fost emisă – vezi, ca un exemplu elocvent, raportul adresat adunării parlamentare a Consiliului European în data de 17 septembrie 2007 despre „pericolele creaționismului”⁸, raport în care citim, printre altele: *La ora actuală, oamenii de știință din toate națiunile, rasele și religiile sunt de acord asupra existenței evoluției și în consecință nu mai caută să descopere dacă ea chiar a avut loc ci „cum” a avut loc. Un număr de întrebări rămân în comunitatea științifică în ce privește înțelegerea tuturor proceselor care duc la evoluție*⁹.

Altfel spus, ni se pretinde să considerăm științific dovedit un proces care se presupune că ar fi fost observat, dar nu se știe „cum” are loc. Ni se propune exact inversul procesului investigației științifice, care ar trebui să pornească de la observarea concretă a unor fapte cert confirmate, pe baza cărora se elaborează explicația teoretică! Inversând algoritmul, în biologia evoluționistă explicația după care speciile ar fi evoluat unele din altele a fost și este pusă în fața publicului înaintea faptelor concrete care să o dovedească – de unde acest gen de afirmații bizare despre evoluția care are loc, dar nu știm cum...

Evoluționismul modern defilează în continuare plin de viciile de construcție din vremea lui Darwin, de pe când nu se cunoștea baza genetică a variabilității intraspecifice și nici nu fusese elaborată definiția speciei biologice pe baza izolării reproductive¹⁰. În ziua de astăzi unii realizează că selecția unor noi soiuri de grâu sau variabilitatea virusurilor gripale (precum și cea imunitară a oamenilor mai mult sau mai puțin sensibili la ele) nu constituie evoluție în sensul darwinian, adică nu duce la noi specii. Soiurile de grâu sunt... soiuri, și anume de grâu, adică unități aparținând uneia și aceleiași specii, expresii ale variabilității speciei grâu. Ele nu reprezintă rezultatul transformării (evoluției) grâului într-o specie nouă, ci sunt rezultatul exprimării, de către specia grâu, a potențialului său de variabilitate, de a cuprinde diferite forme ale uneia și aceleiași plante. Virusul gripal poate exista în numeroase forme, reprezentând tot atâtea șanse de a eluda sistemul imunitar al gazdei, dar aceste forme sunt cu toatele virusuri gripale de un tip sau altul, și nu o arborizație de specii diferite derivează unele din altele. Darwiniștii răspund, însă, adesea, acestor critici juste printr-un discurs denigrator și nu cu argumente științifice¹¹.

După cum vedem, atât adeptații creaționismului științific precum și evoluționiștii pun întâi teza metafizică de susținut și apoi caută argumente pentru ea – sau mai bine

⁸ Disponibil la <http://assembly.coe.int/main.asp?Link=/documents/workingdocs/doc07/edoc11375.htm>, accesat pe 16.09.2008.

⁹ „At present, scientists from all nations, races and religions agree on the existence of evolution and accordingly no longer try to find out whether it has actually taken place but 'how' this has happened. A number of questions remain within the scientific community with regard to understanding all the processes that lead to evolution.”.

¹⁰ Variabilitatea reprezintă proprietatea membrilor unei specii de a差别 între ei în suficientă măsură încât să manifeste individualitate distinctă, fără a ieși, totodată, din cadrul general caracteristic speciei respective. La om, variabilitatea este exuberantă – variază constituția, talia, culoarea pielii, părului, ochilor etc. – suntem cu toții, însă, membri ai uneia și aceleiași specii. În ceea ce privește definirea speciei pe baza izolării reproductive, apartenența la aceeași specie se probează la modul absolut prin capacitatea de încrucișare a indivizilor între ei și de a avea urmași. Se cunoaște faptul că specii diferențiate nu se încrucișează, sau, dacă o fac, urmașii fie nu sunt fertili (vezi exemplul catârului și bardoului, rezultați din încrucișarea cal x măgar), fie tind să elimine, în timp, de la generație la generație, trăsăturile uneia dintre specii (fenomen manifestat, d. ex., la unii amfibieni).

¹¹ Vezi, de ex., Padian, K., 2008. Darwin's enduring legacy. Nature, 451: 632-634, discutând exact această problemă.

zis interpretează orice prin prisma teoriei lor, astfel încât să pară că o susține, excluzând judicios sau măcar lăsând într-un „con de umbră” orice fapte care „deranjează”. Sub aparența de consecvență pe care ambele categorii de mai sus o afișează, unii față de Biblie, alții față de știință, se ascunde o atitudine care nu este compatibilă nici cu creștinismul, nici cu metoda științifică. În ceea ce privește corcitura lor ideologică, evoluționismul teist, ea nu menține nici măcar această aparență, și alunecă într-un discurs care adesea duce cu gândul la esoterismul gnostic, prin haosul unei terminologii absconde și ambigue.

Dar cum ar trebui analizate, obiectiv, datele științifice privind hominidele fosile și primii oameni? Sau, care ar fi ***perspectiva antievoluționistă***?

O analiză atentă ne arată că presupușii „strămoși” de tip *H. heidelbergensis* / *H. rhodesiensis* se includ, prin caracteristicile rămășițelor lor fosile, în spectrul de variabilitate al speciei *Homo erectus*, în timp ce acesta-numitul „*H. sapiens idaltu*”, considerat forma de trecere între aceștia și omul modern¹², este, cel mai probabil, după același tip de caracteristici, un neanderthalian¹³ și nu un „precursor” al omului.

Mai mult, oameni de tip modern (*H. sapiens*) apar ca rămășițe fosile în straturi cu mult mai vechi (acum 200 000 ani)¹⁴ decât apare predecesorul „strămoș” „*H. s. idaltu*” (acum 160 000 ani), lăsând o breșă neacoperită între formele de tip *H. erectus* și omul propriu-zis (*H. sapiens*). Aceasta înseamnă, efectiv, că originea omului din hominide fosile precum *H. erectus* nu poate fi argumentată cu forme de trecere, sau, altfel spus, că „veriga lipsă” între om și hominidele non-umane rămâne... tot lipsă.

Dar cum rămâne cu speculația conform căreia neanderthalienii ne-ar fi strămoși sau măcar ne-ar fi furnizat ceva material genetic, prin amestec cu oamenii de tip modern?

O abordare obiectivă, în loc să emite ipoteze și să caute a le fundamenta mai apoi, urmărește mai degrabă analiza critică a ipotezelor speculative lansate de alții, pentru a vedea dacă argumentele acelora se susțin. În sprijinul ipotezei hibridizării între neanderthalian și om s-au adus câteva exemplare cu trăsături, zice-se, amestecate, din Portugalia¹⁵ (neanderthalieni cu trăsături amintind de omul modern) și chiar România¹⁶ (oameni moderni cu trăsături amintind de neanderthalieni) dar, în ambele cazuri, trăsăturile interpretate a fi de origine hibridă se înscriu, de fapt, în spectrul variabilității fiecărei specii, și nu sunt tipice pentru cealaltă. Astfel, trăsăturile

¹² White, T. D., et al., 2003. Pleistocene *Homo sapiens* from Middle Awash, Ethiopia. Nature, 423: 742-747.

¹³ White, T. D., et al., 2003, op. cit., fig. 4b – parametrii dați susțin mai degrabă o asemenea interpretare. Trebuie, iată, precizat că neanderthalienii sunt o specie distinctă de om, denumirea de „om de Neanderthal” fiind impropriu sub aspectul strictetății științifice a încadrării în specii. Ea se folosește pentru niște ființe asemănătoare, într-o anume măsură, cu omul, dar care nu erau, în niciun caz, oameni. A propos de tendențiozitate în știință ideologizată, a se remarcă modul în care simpla utilizare a unei astfel de denumiri a servit, la rândul său, la imprimarea în mintea publicului și a specialiștilor a ideii evoluționiste de „strămoșire” a omului de către aceste viață, la vremea când scenariul evoluției omului includea pe neanderthalieni printre ancestorii noștri.

¹⁴ McDougall, I., et al., 2005. Stratigraphic placement and age of modern humans from Kibish, Ethiopia. Nature, 433: 733-736.

¹⁵ Duarte, C., et al., 1999. The early Upper Paleolithic human skeleton from the Abrigo do Lagar Velho (Portugal) and modern human emergence in Iberia. PNAS USA, 96: 7604-7609.

¹⁶ Trinkaus et al., 2003. An early modern human from Peștera cu Oase, Romania. PNAS USA, 100 (20): 11231-11236; Soficaru et al., 2006. Early modern humans from Peștera Muierii, Baia de Fier, Romania. PNAS USA, 103 (46): 17196-17201.

„neanderthaliene” prezente, chipurile, la vechii locuitori din România apar – e drept, rareori – și la oamenii contemporani, și nu reprezintă caracter de diagnostic¹⁷ pentru omul de Neanderthal – sau pentru un hibrid al acestuia cu altă specie, în speță cu omul. Alte rămășițe atribuite unor presupuși hibrizi om-neanderthalian au fost scoase din cauză prin corectarea datării, care le-a plasat în timp într-o perioadă mult în afara celei în care omul modern se putea întâlni, în Europa, cu neanderthalienii¹⁸.

Extragerea, foarte dificilă din punct de vedere tehnic, a ADN din fosilele omului de Neanderthal, și analiza lor, a arătat de la bun început că neanderthalienii nu ne sunt strămoși ci o specie separată de hominid¹⁹, după cum am discutat și într-un studiu mai vechi asupra aceleiași probleme²⁰, și de atunci încocace s-au tot acumulat noi și noi analize ale ADN-ului fosil neanderthalian care concură către aceeași concluzie. Nu doar că omul de Neanderthal nu ne este strămos, dar nici măcar nu a contribuit, câtuși de puțin, la bagajul nostru genetic prin hibridizări²¹; singurul studiu care mai lăsa oarece șanse ipotezei hibridizării²² a fost reanalizat dovedindu-se că avea probleme metodologice și că doar din această cauză mai lăsa loc unor asemenea interpretări²³.

Se pune, atunci, problema ce fel de vietări erau acești pitecantropi (*Homo erectus*) și neanderthalieni (*H. neanderthalensis*) cu toate variațiile lor? Răspunsul logic este că erau specii de antropoide, mai asemănătoare cu omul decât cele actuale, dar care, pe baza faptelor științific atestate, nu pot fi legate de om prin nici un fel de linii de descendență. Încadrarea lor în genul taxonomic „*Homo*” nu înseamnă că erau oameni – fiindcă specia umană este *Homo sapiens* – ci doar că erau fizic mai asemănători cu omul decât cu altceva.

Logic, a avea numeroase trăsături comune, în cazul acestor specii sau în general al speciilor din lumea vie nu implică neapărat – aşa cum insistă evoluționiștii – origine comună, ci poate însemna la fel de bine și că au fost „proiectate” pentru funcții în mare parte comune.

Prima variantă (aceea a originii comune) este o ipoteză care poate fi explorată științific, spre a vedea dacă există date care să o susțină. După cum am văzut mai sus, pentru cazul omului și hominidelor fosile, atât lipsa unor forme tranzitorii, cât și datele moleculare pledează împotriva

¹⁷ Adică, trăsături a căror prezență este necesară și suficientă pentru ca individul/indivizii care le prezintă să poată fi considerați ca apartinând unei anumite categorii biologice (d.ex la o specie sau la un grup de hibrizi a două specii).

¹⁸ Terberger, T., 2006. Across the Western Baltic. From the first humans to the Mesolithic hunters in the northern German lowlands – current results and trends, pp. 23-56. In: Hansen, K. M., Pedersen, K. B. (eds.), Across the Western Baltic Proceedings of the archaeological conference ”The Prehistory and Early Medieval Period in the Western Baltic” in Vordingborg, South Zealand, Denmark, March 27th – 29th 2003. Sydsjællands Museums Publikationer Vol. 1.

¹⁹ Krings, M., et al., 1999: DNA sequence of the mitochondrial hypervariable region II from the Neandertal type specimen. PNAS USA, 96:5581-5585; Ovchinnikov, I. V., et al., 2000. Molecular analysis of Neanderthal DNA from the northern Caucasus. Nature, 404: 490-493

²⁰ Iftime, O., 2003. Introducere în antievoluționismul științific. Ed. Anastasia, București.

²¹ Serre, D., et al., 2004. No evidence of Neandertal mtDNA contribution to early modern humans. PLoS Biology, 2(3): 313-317; Noonan, J. P., et al., 2006. Sequencing and analysis of Neanderthal genomic DNA. Science, 314: 1113-1118; Lalueza-Fox, C., et al., 2007. A melanocortin-1 receptor suggests varying pigmentation among Neanderthals. Science, 318: 1453-1455; Caramelli, D., et al., 2008. A 28,000 years old Cro-Magnon mtDNA sequence differs from all potentially contaminating modern sequences. PLoS One, 3(7): e2700. doi:10.1371/journal.pone.0002700; Green, R. E., et al., 2008. A complete Neandertal mitochondrial genome sequence determined by high-throughput sequencing. Cell, 134(3): 416-426.

²² Green, R. E., et al., 2006. Analysis of one million base pairs of Neanderthal DNA. Nature, 444: 330-336

²³ Wall, J.D., Kim, S.K., 2007. Inconsistencies in Neanderthal genomic DNA sequences. PLoS Genet 3(10): e175.

descinderii omului din aceste hominide fosile. **Alte date moleculare, implicând reconstituirea evoluției presupuse a omului pornind de la secvența ADN la om, cimpanzeu și gorilă**, arată că, în conformitate cu rezultatele analizei unor regiuni din genom, cea mai apropiată rudă a omului ar fi cimpanzeul, iar după alte analize, gorila, făcând imposibil un arbore filetic²⁴ – situație în care ori: a) pretinsa evoluție a avut loc simultan în două moduri diferite (ceea ce e absolut imposibil); ori, b) metodologia de lucru a fost defectuoasă (iar aceasta este verificabil și nu s-a dovedit că ar fi cazul), ori, c) premiza teoretică a originii comune, deci a evoluției, este falsă – în fapt, soluția logică pentru acest caz și pentru numeroase alte filogenii contradictorii, moleculare și nu numai.

Spre foarte probabila neplăcere a evoluționiștilor, metoda reducerii la absurd este împotriva lor, în cazul acesta – acceptând premiza evoluției, ajungem la ceva imposibil, deci premiza a fost falsă. O demonstrație destul de simplă pentru o problemă complicată, care poate fi abordată și în alte moduri, dar cu același rezultat – vezi discuțiile noastre anterioare pe această temă²⁵.

A doua variantă de explicație a similarităților din lumea vie este că ele reflectă un proiect similar pentru necesități similare – deci, făcând un pas către domeniul revelației, că au fost create, și, da, de către Dumnezeu. Răspunsul clasic este că aceasta nu este o soluție științifică, adică nu una care implică doar cauzele investigabile empiric și experimental. Așa este. Însă aceasta nu înseamnă că este o soluție falsă – ci doar că este o soluție din afara domeniului investigației științifice.

Creația divină nu este nici demonstrabilă nici infirmabilă științific. Însă, trebuie exclusă *a priori* ca posibilitate? Evident că nu, cu excepția cazului celor care au optat anterior pentru o perspectivă exclusiv ateistă asupra lumii și a vieții. Numai ei se văd constrânsi să caute o explicație științifică pentru orice, deoarece nu acceptă că ar exista și „ceva” în afara materiei, care poate fi explorată științific. Probabil că „pentru această problemă nu avem o explicație științifică validă” sună frustrant, dar onestitatea omului de știință trebuie să admită și această posibilitate, și să nu ezite să o adoptă mai degrabă pe aceasta, decât să dea explicații forțate, aşa cum fac unii, de dragul ideologiei ateiste.

Omul de știință onest trebuie să știe unde să spună – *aici se oprește investigația științifică*, fără a căuta nicicum să aducă argumente științifice pentru ceea ce nu se mai plasează în domeniul de investigație al științei, și cu atât mai puțin să impună cuiva „saltul” către revelație. Un ateu se poate opri și el aici fără să fie obligat să accepte continuarea, așteptând, dacă aceasta e opțiunea lui, o eventuală soluție științifică mai bună, în speranța că va apărea, poate, cândva, vreuna. Însă creștinul ortodox trebuie să facă pasul următor, pasul de la știință la credință, și să mărturisească pe Dumnezeu Creatorul. Un Creator Care nu se manifestă, cum greșit ar putea crede unii, doar acolo unde știința nu mai ajunge, ci și, cel puțin din perspectiva ortodoxă, și în ceea ce știința a explicitat corect; însă lucrările lui Dumnezeu transcend tot ceea ce poate fi cunoscut de om și firesc este să păstrăm permanent conștiința acestui fapt, recunoscându-ne limitările și respectând taina.

Oana și Alexandru Iftime

²⁴ Patterson, N., et al., 2006. Genetic evidence for complex speciation of humans and chimpanzees. *Nature*, 441: 1103-1108; vezi în special fig. 1. și legenda aferentă.

²⁵ Iftime, O., 2003, op. cit.



De vorbă cu Constantin Flondor

Dragă Tinu,

Interviewul pe care mi-a sugerat delicat părintele Neofit, de-a fi-l lăua, aş vrea să nu ridice bariere de comunicare între noi și atunci îi-asi propune să accepți să-ți scriu o scrisoare în care pornind de la cele două infinite infinituri, adică $+$ și $-\infty$, să parcurgem în prietenie cătera spontane – până la urmă – „iscodiri”, pentru lămurirea de dragul nostru și a celor care citesc poate revista Sinapsa, lămuriri într-ale picturii. Bunele curiozități ale semenilor noștri putând da naștere unor răspunsuri cu privire la unul din darurile pe care Domnul Le face oamenilor și anume: talentul de a desena, de a picta.

Așadar, din toate căte se pot vedea, te-ai așezat în pictură, transcențând matematica, geometria. Cum și de ce?

În creația cea perfectă a Domnului, ce aduce pictorul, ce rezolvă pictura?

Tăcerea reprezentă renunțare sau lucrare?

În atelier stăpân și domn, în natură ascultător privitor?

Și mă mai întrebam, cu reală și nedisimulată candoare – precum cei săraci cu duhul –, când vin îngerii într-o pânză și când pleacă, sau când o locuiesc continuu?

Și apoi, teorema lui Gauss, cum o-mpropriașă pictura ta?

Cât despre caprișoi și simetrie, aş mai vrea o dată să-mi spui, precum la Cuptoare în vară, locuind noi cu Prologul împreună, un timp al Lui Dumnezeu binecurvântat.

Nu uit să te întreb nici de avangarda lui Constantin Flondor, în cele două ipostaze, de la instalatie la pictură.

În ceea ce privește deconstructivismul, creștere asimptotică, cu ieșirea de sub cer a omului, aștept să construiesc un gând.

Ajungi aici, pot să te întreb: pictorul locuiește cerul, văzduhul, sau pământul?

Și dacă mai îmi dai voie, cine mai putești fi, domnule Flondor, bunicul nepoțelei, nepotul bunicului, soțul soției, fiul mamei, tatăl fiicei, ucenicul maestrului sau maestrul ucenicilor? Aveți ucenici, domnule Flondor?

Marie-Jeanne Bădescu

(Transcențând matematica, geometria....)

Iubirea pentru matematică trece prin mirare. Este o aplecare a mea pentru o căutare a armoniei în această lume. Când aflu (o taină, un mister?) este deja o bucurie (vezi lemnul lui Hristos, săpunarița, caprifoliul...ș.a.).

Am însă lucruri, dintr-o perioadă mai veche, când mi-am pus întrebări apropiindu-mă de fenomenologia acestei lumi.

De exemplu: filmam în 1972 – cum se comportă membranele de săpun. Am observat că există aici o legitate în formarea și gruparea lor câte două, câte trei, câte patru-cinci, până la compactarea spațiului. Observații pe care le-am găsit în texte de bionică și arhitectură. O arhitectură a lumii!

E de semnalat o discuție pe care am avut-o cu Paul Gherasim despre o cale riscantă pe drumul matematicii. Este zona gândirii esoterice. Eu însă stau (și urc) în spațiul de care îți vorbeam, al mirării și al bucuriei.

Pitagoreicii, bunăoară, pun numărul la baza universului. Mesajul lor este, parafrazând, „la început a fost numărul”... Să avem înțelegere, pitagoreicii erau cu peste 400 de ani înainte de intruparea Logosului, de nașterea lui Hristos.

Mai degrabă, matematica-geometria este un *text* lăsat nouă prin care reușim să deslușim o părticică din înțelepciunea divină. Matematicienii creștini o știu, simt, și astfel află puterea lui Dumnezeu. Prin apropierea de Adevar taina, însă, crește..

O nouă întrebare. De ce în lume pot exista cinci și numai cinci poliedre „ale lui Platon”? Ele sunt poliedrele regulate cu laturi, unghiuri și suprafete egale: tetraedrul cu patru suprafete, hexaedrul (cubul) cu șase suprafete, octaedrul cu opt, dodecaedrul cu douăsprezece și icosaedrul cu douăzeci. În rest avem combinații. Poliedre semiregulate. Și ele pline de armonii. Spre exemplu dodecaedrul rombic, îl aflăm în arhitectura fagurelui de miere și în structura diamantului! Iată minunile alcăturii.

Biblia, ea însăși e plină de numere și geometrie. Mi-am notat: Facerea 6,15, „...corabia însă să o faci aşa: lungimea corăbiei să o faci de trei sute de coți, lățimea ei de cincizeci de coți, iar înălțimea de treizeci de coți”, Iesirea 25, 10 și 23, „Chivotul legii să-l faci din lemn de salcâm: lung de doi coți și jumătate, larg de un cot și jumătate și înalt de un cot și jumătate”, „Să faci apoi o masă din lemn de salcâm: lungă de doi coți, lată de un cot, înaltă de un cot și jumătate”, sau III Regi 6, 2: „Templul pe care l-a zidit regele Solomon Domnului era lung de șaizeci de coți, lat de douăzeci și înalt de treizeci”. Așadar avem întregul, jumătatea și treimea! Iar exemplele pot continua...

„Faci din lemn de salcâm”, interogativ fără drept de apel. De ce salcâmul? Pentru calitățile lui de lemn în construcție? Pentru similitudinile spinilor lui cu „lemnul lui Hristos”?

(...ce aduce pictorul...)

Depinde de cum e așezat pictorul în această lume, față de această lume. Ori se consideră un demiurg, făcător de „lumi secunde” sau un mărturisitor, un contemplator cu harul de a-și traduce mărturia în limbajul picturii.

Dacă e și un pictor bun, el aduce o dublă laudă. Fiindcă o dată el vorbește despre alcătuirea acestei lumi și al doilea prin harul și *talantul* său, care tot de la Dumnezeu vine.

*

(Tăcerea...)

Răspunsul ar fi simplu. Pictura înseamnă tăcere, aici e avantajul de partea noastră. Nu trebuie să vorbim mult. Dar un lucru e important, stăm, tăcem și însăși tăcerea e o angajare, fiindcă ești atent, te pui pe ascultare și atunci nu mai ești pasiv. Înseamnă deja o implicare și faptă

*

(În atelier...)

Eu zic că nu e aşa.

B.M.: *păi eu te întreb....*

Nu este aşa. Cel puțin nu la toți. Cei care mizează doar pe închipuire pentru a „deconstrui” o lume se simt un fel de doctor Faustus. Alții, printre care mă număr, sunt și în

atelier oarecum supuși unei ascultări. Am în atelier însemnări, notații. Nu sunt doar eu. Mă raportează. Nu sunt nici singur. Sunt într-o comunicare fină și frumoasă cu unii din foștii mei profesori. Cu prieteni pictori, de azi, de ieri, de totdeauna.. În acest fel de a fi, ești ascultător, și în natură, și în atelier.

Acum o să iau o baclava...

B.M.: *te rog...*

Și mă mai întrebi când vin îngerii....

*

(...când vin îngerii...)

Nu zic că e o întrebare grea sau ușoară, sau bună, răspunsul trebuie să-l dau cu o anumită grijă și sfială, fiindcă poate există ceva în sensul acesta...

M-aș duce puțin, de pildă la Matisse, care întrebăbat o dată dacă el crede în Dumnezeu, răspunde: „atunci când sunt în atelier și pictez și lucrurile îmi ies foarte bine, simt că nu sunt singur, că mai este o mâna care mă împinge ceea ce îmi dă dovada că Dumnezeu există”.

Deci aşa ar fi răspunsul la acești îngeri.

Parcă sunt uneori, dar știu eu? Au fost atuncea îngeri, n-au fost îngeri, nu?

Mai sunt și situații speciale, se spune că Magdalena Bach în scrierile ei își amintește cum Bach compunând o melodie prea plină de farmec face următoarea exclamație: „oare nu și-a băgat aici dracul coada?”

Deci, există și varianta asta.

Sunt momente când parcă nu mai ești aşa lucid, nu mai folosești atâta judecată, ești ca într-o transă, lucrurile devin de la sine, parcă tu te-ai pierdut. Pare literatură. Dar sunt clipe, minute, nu știu, sunt momente când nu mai știi de tine, lucrurile ies și după aceea te miri.

– A, am rezolvat-o.

Bach era speriat că prea era frumoasă bucata, deci și frumosul dus prea departe și prea singur. Dacă însă, Frumosul se menține ancorat de Bine și Adevăr, lucrurile vor sta.

*

(...teorema lui Gauss...)

Păi ce știu eu ce să zic. Clopotul lui Gauss, pe de o parte, are ceva evolutiv deoarece el ne demonstrează că totul are un început, un maximum și o cădere. Dar și noi ca ființe ne naștem, ajungem la o culme a vârstei în deplinătatea puterilor spirituale și fizice, după care cădem. și aici se pot găsi interpretări variate.

Aplicând curba lui Gauss la ființa umană, în prima fază, ești copilul cu curățenia și intuiția nativă, ajungem apoi la maturitate în deplinătate fizică și intelectuală, după care cădem, și dacă Dumnezeu ne ajută, căderea să ne fie mai mult o slăbire a puterilor fizice păstrându-se mintea, iată că ajungem la un echilibru al sfârșitului cu începutul unde înțelepciunea bătrâneții contrabalansează cu intuiția și curățenia copilului... aşa ar fi...

Horea, de pildă, îmi spune: „o nepotică, nu te lasă să mori...”

*

(...avangarda...)

Cuvântul instalație este un cuvânt care a venit după '89. În ceea ce mă privește, cert este că ceva s-a păstrat, geometria cu care m-am ocupat atunci destul de mult. M-am depărtat, nu mai am ambițiile pe care le aveam la 30-40 de ani care sunt firești. Ucenicii mei trebuie să treacă prin focul acesta, ca o nevoie firească de afirmare, dar e bine și să știe să-l părăsească la momentul potrivit. Să nu dea ghes Ego-ului. Am avut exercițiul grupărilor, al nevoii de a fi împreună, și mi-a fost de folos.

Să recunoaștem că un Tânăr trebuie să facă un efort. Dar trebuie să aibă și șansă. Unii au șanse cu duimul, alții mai puțin. În ceea ce mă privește, știam încă de Tânăr că dacă merg pe drumul serios, drept, cinstiț, nu pot pierde, n-am ce pierde, pierd eventual pe moment dar nu până la sfârșit.

Deci asta este cu avangarda. Și mă rog, a fost o perioadă de paranteză, când pictura mi se părea imposibilă. Paranteza însă mi-a fost utilă.

B.M.: *Mi-ai spus că zece ani n-ai pictat.*

Da, zece ani n-am pictat. Paranteza...

B.M.: *Ai revenit la pictură: când nimeni nu mai făcea peisaj, tu făceai.*

Și atunci se făcea mult peisaj, dar ce fel de peisaj, peisajul acela se continuă și acum, e edulcorat, gol, fără nici un „dincolo”. Calofil? Domnul Paul spunea auzind de *calofil*, că întoarcem cuvintele, filocalia în ceva rău, e aceeași structură inversată, pe dos. În fond ce e? Iubirea de frumos. Până la urmă, iubirea de frumos e necesară, dar tot despre asta am vorbit până acum, de mirarea sau bucuria în fața armoniei lumii. Despre transparentă. O zice și Dostoevschi la un moment dat; că „frumosul va măntui lumea”...

Pentru mine în anii '60, curând după terminarea Institutului, părăsirea picturii a fost o nevoie, probabil și din cauza unei educații insuficiente la institut, acolo dău eu vina, mai mult pe pedagogia care se facea... N-am avut destule date despre pictură. De aceea am părăsit-o atât de simplu. Dar a fost o perioadă de zece ani, în care am putut fructifica, mai târziu, întoarcerea la pictură. E ca și atunci când pleci în alte țări și te întorci cu dor acasă, te hrănești și cu ce ai trăit acolo și cu pământul natal la care ai revenit, dar și îmbogățit cu căștigurile dintr-o călătorie.

*

(...deconstructivismul...)

Probabil, te referi la tineretul nostru de acum care este într-o criză, care nu se bucură de cerul pe care îl are, care simte nevoie de altceva, dar nu toți tinerii....

B.M.: *Deconstructivismul nu este numai al tinerilor și nu numai acum se desfășoară.*

Până la urmă, dacă ne uităm atenții și la semenii de vîrstă noastră găsim aceleași păcate. Până la urmă, e o provocare a nefirescului.

B.M.: *Noi ieșim de sub cer, am ieșit bine de sub cer, ne duce valul, lumea, ce facem? Până unde mergem și când începem construcția, nu sunt apocaliptică...*

Apocalipsa înseamnă revelație, abia atunci ne vom da seama....

B.M.: Mai vrei o baclava?

Acum, la întrebările puse, în esență am cam răspuns, de exemplu: vine întrebarea „pictorul locuiește cerul?”.

Situată se poate și inversa: noi putem să fim locuitori de cer, de văzduh, de pământ, să ne bucurăm că existăm în acest spațiu și că noi suntem plini de toate acestea.

B.M.: Întrebarea a fost puțin altfel....

*

(...pictorul locuiește...)

A, una din care...

Hai să o luăm aşa...ce frumos a zis Paul Gherasim la expoziția mea de la Mogoșoaia, citez: „...și poate că nu ar fi nepotrivit să spunem că ne-ar sta bine să ne ținem foarte cu grijă, aşa, de firul ierbii ca să nu cădem în sus...”

Cerul este și foarte aproape de noi, cerul e peste tot.

Văzduhul, fie că e descompus în văz și duh, fie că e aerul care ne încingează tot timpul, iar pământul este Duhul intrupat, tot ce-i trup are și Duh.

Și încheierea...

B.M.: dar să zicem puțin și de caprifoi.

*

(...caprifolia-caprifoi...)

Da, aproape de aceste simboluri, m-am bucurat totdeauna de ele, nu căutându-le, ci întâlnindu-mă cu ele. Cerul vine cumva înspre noi.

Așa a fost când am pictat în grădină la voi și am văzut o scară, aşa s-au născut grădinile cu scară, mi-am dat seama, scara înseamnă gospodar, gospodărire, înseamnă suis, multe adunate.

Când mi-a dat acel domn floarea „Lemnul Lui Hristos”, el mi-a vorbit de spinii respectivi, de florile roșii, eu însă, ducând-o acasă am observat mult mai multe. Tulpinile dezvoltă o spirală pe care stau niște spini, care se mișcă într-un sens și care într-o anumită secțiune dă pentagonul. Există o simbolistică a pentagonului care mie mi se pare puțin desuetă și care spune că pentagonul, când îl pui într-o anumită poziție înseamnă diavolul, pe când dacă îl pui în altă poziție, el e pozitiv.... o fi, n-o fi, nu fac teozofie, dar ce m-a mirat foarte mult, că acest pentagon, în final, când dă rod într-o floare, apar petale perechi și flori perechi, rezultând un fapt teribil. Dintr-un pentagon se nasc perechi. 2, 4, 8... Un pentagon nu se poate înscrie într-un pătrat și nici un pătrat în pentagon, una în alta nu, ori în planta aceasta merg firesc lucrurile, după pentagon apar două petale, două, patru, opt flori.

La Bethonvilliers Ionică Grigorescu mi-a arătat planta de urzică, ea face două frunze de-a latul, două perpendiculare pe primele și tot aşa până sus.

În locuința nouă, la parter, crescând o caprifolia, ajunge până la fereastra mea. Am avut șansa să observ cum crește. Și am văzut că întâi dă două frunze, pe urmă din cele două frunze dă două tulpinițe, din cele două tulpinițe crește floarea, care tot aşa, sunt două, ca două coarne, pe urmă când se deschide, devine iarăși o palmă....

B.M.: Dar știi cum se mai numește floarea asta? Se numește Mâna Maicii Domnului.

Ei, nu!

B.M.: *De aceea te-am întrebat și te-am adus aici.*

...se despart în două și fiecare în unul și patru (teribil: ca degetele de la o mâină), și pe urmă, pistilul și staminele care sunt șase. Vedem doi, patru, șase. Izbucnesc cele șase stamine.

B.M.: *Se mănâncă, e dulce ca mierea.*

Am lemnul Lui Hristos și Mâna Maicii Domnului.

Mânanc baclavaua și vorbim apoi de bunici și nepoți.

(...ce sunteți... aveți ucenici...)

La ultima ta întrebare din scrisoare, ți-aș răspunde așa: nu suntem amândoi fiica și fiul lui Dumnezeu, suntem toate astea, plus astea două.

Mă întrebi dacă am ucenici.

Păi aia e, că până la urmă, eu însuși sunt ucenic și ce înseamnă a fi ucenic? Nu înseamnă totdeauna a fi supus, a fi sub presiunea unui maestru, ucenic ești în primul rând față de meserie, față de natură, față de această lume.

B.M.: *A fi ucenic, cred că înseamnă un lucru de preț pe care trebuie să știi să ți-l asumi.*

Din păcate, acum este o fugă de această condiție de ucenic, de a fi sub cineva, poate și eu la vremea mea, eram mai surd, nu mă interesa ce a spus Podlipny, dar mai târziu am auzit tot mai tare glasul lui și al altora. Te reîntorc la niște lucruri, ca să îmbogățim curba lui Gauss și ar trebui să spunem că cine n-are bătrân și copil să și-i cumpere. Ai nevoie și de unul și de celălalt în urcușul acesta. Da, cam astea ar fi fost de spus.

B.M.: *Cum ți s-a părut?*

Cum să mi se pară, baclavalele bune, vinul bun, strugurele a dat roadă.

B.M.: *Mulțumesc.*

C. Flondor, Marie-Jeanne Bădescu, Galleria 28



Antropologia iconică în gândirea Părintelui Stăniloae

Apărută la editura *Sophia* la începutul acestui an (2008), cartea lui Florin Caragiu: „*Antropologia iconică reflectată în opera Părintelui Stăniloae*”, constituie una din rarele (până acum) abordări sistematice ale unor concepte-cheie din gândirea Părintelui Stăniloae, creând astfel premisele unei antropologii teologice a Persoanei. Noțiunile de chip (*eikon*) și asemănare (*homoiosis*)¹ au fost dintotdeauna tributare contextelor teologice care le-au preluat și îmbogățit încontinuu, în încercarea de a lărgi orizontul hermeneutic cu noi și noi valențe. Astfel, aceste elemente definitorii ale persoanei (chipul și asemănarea), urmau să capete implicații teologice dintre cele mai diverse, în registrele: ontologic, antropologic, gnoseologic, eclesiologic, iconologic și istoric-eshatologic. Datorăm cărții lui Florin Caragiu o privire de ansamblu asupra acestor deschideri, altminteri nu atât de „vizibile” la o primă lectură a operei Părintelui Stăniloae. Ca orice operă de mare sinteză (în tradiția unui Maxim Mărturisitorul sau Grigorie Palamas), și opera Părintelui Stăniloae, deși tributară marilor contribuții teologice și patristice (Horia Roman Patapievici, altminteri refractar la valorile tradiționale răsăritene, recunoștea în Stăniloae „un preot erudit, capabil să repete bine predania”²), gravitează în jurul misterului teologic al Persoanei. Or, *iconicitatea* este însăși calitatea persoanei de a fi creată după chipul (*eikon*) și asemănarea lui Dumnezeu, și de a intra în comuniune (dialog, relație) cu întreaga creație.

Teologia persoanei („temă centrală în tot parcursul teologic al părintelui Stăniloae”³), conține elementele unei antropologii pe care am putea-o numi *iconice*, împreună cu autorul acestei cărți, pentru a reliefa caracterul *relational* (euharistic, comunitar) pe care persoana îl presupune. De altfel, în creștinism, persoana are întărietate ontologică în raport cu relația, pe care o instituie liber. În cazul omului, instituirea are loc mai ales *prin limbaj*. Într-o formulare destul de pretențioasă aflăm că „pecetea iconică e potență limbajului verbalizat ca exprimare a persoanei umane” (Pr. Neofit)⁴. Mai simplu spus, caracterul iconic al persoanei se exprimă prin limbaj, acesta fiind modalitatea privilegiată a dialogului și comuniunii. Dar persoana umană este trup și suflet, trupul avându-și propria lui iconicitate: „trupul fiind chip sau icoană a sufletului (care la rândul său e icoană a lui Dumnezeu), este cuprins în suflet ca în prototip, și această cuprindere sau înrădăcinare dă unicitatea trupului”⁵. Asupra iconicității trupului (gestul iconic, ritualul de închinare etc.) merită menționată contribuția (originală și tradițională în același timp) a Părintelui Ghelasie de la Frâsinei, care vine parcă în completarea abordării Părintelui Stăniloae în legătură cu acest aspect.

Cum se poate defini *iconicul*? Dacă înțelegem chipul și asemănarea (persoana și relația) ca modalități de realizare (exprimare, actualizare) a comuniunii (*koinonia*) cu Dumnezeu, celelalte

¹ Cf. GENEZA, 1, 26: „Să facem Om după Chipul și Asemănarea Noastră”.

² Horia Roman PATAPIEVICI, *Politice*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 254.

³ Florin CARAGIU, *Antropologia iconică*, Editura Sophia, 2008, București, p. 7.

⁴ Apud Florin CARAGIU, *Antropologia...*, p. 128.

⁵ Florin CARAGIU, *Antropologia...*, p. 105.

ființe umane și întreaga creație (prin contemplarea rațiunilor divine sau transfigurarea liturgică a cosmosului), obținem o perspectivă suficient de vastă pentru a defini iconicitatea ca trăsătură fundamentală a naturii umane. Este meritul incontestabil al lucrării de față de a pune în lumină aspectele atât de complexe ale iconicului pentru a sublinia importanța acestui concept în contextul teologic și antropologic actual. Faptul că gândirea Părintelui Stăniloae revelează o lectură a iconicului ca o categorie fundamentală a existenței constituie o surpriză dintre cele mai plăcute. Astfel, triada Iconicitate-Adevăr-Comuniune definește în egală măsură pe Dumnezeu și om, reflectând unitatea (iconică) dintre creat și necreat.

Valențele iconicului sunt relevante nu numai pentru om (în calitate de „chip al Sfintei Treimi” sau de „chip special al Logosului”) ci și pentru creație în ansamblul ei. Dar în timp ce omul „are imprimat chipul lui Dumnezeu în fire după har și participare”⁶, creația necuvântătoare (cuvântul e pecetea iconicului) poartă în sine *propria ei iconicitate*: rațiunile de existență, pe care omul le contemplă în urcușul său spre Înțelepciune. Aceste rațiuni „mediaza” accesul omului la Dumnezeu, contemplarea lui Dumnezeu în creație (calea catafatică sau *via affirmationis*) fiind o etapă pregătitoare (premergătoare) a ascensiunii sufletului spre Dumnezeu.

Rezumând, reperele iconice, aşa cum ni le prezintă lucrarea amintită, se ramifică în şase registre deosebite:

(1) **ontologic**: lumea (cosmosul) este o imagine (icoană) a unui ansamblu de rațiuni divine ale Logosului. În acest sens putem vorbi despre lume ca „chip al Logosului”. E implicat aici și aspectul antropologic: „relația ființei umane cu lumea se include în însușirea ei de «chip» al Logosului divin, dat fiind că aşa cum Logosul este subiectul rațiunilor divine, aşa este omul subiectul rațiunilor lumii, create după modelul rațiunilor divine”⁷. Dar lumea este în egală măsură chip (icoană) a Sfintei Treimi, ca o oglindire întreită de lucrări: „Existența făpturilor este considerată ca Chip al Tatălui, minunata lor organizare ca o unitate în varietate ca Chip al Fiului, iar mișcarea sau viața lor ca Chip al Duhului Sfânt. În cele trei aspecte ale lumii se oglindesc și lucrează cele trei Persoane ale Sfintei Treimi”⁸. Lumea (cosmosul) este această ordine *modelată* de rațiunile divine („ordine plasticizată”, în expresia Pr. Stăniloae), aflată într-o continuă aspirație spre desăvârșire prin asemănarea cu Logosul divin: „calitatea aceasta [de ordine dinamică – n.m.] n-ar putea-o avea lumea, dacă n-ar avea în ea ca temelie izvorul existenței (Tatăl), dacă n-ar avea *imprimată* în ea Înțelepciunea dumnezeiască (Fiul) și dacă n-ar fi în mișcare spre desăvârșire în asemănarea cu Dumnezeu (în Duhul Sfânt)”⁹.

(2) **antropologic** (erminia treimică și erminia hristologică): Sufletul este, pe de o parte, structurat treimic, iar pe de alta, reflectă prin contemplare chipul întreit al Dumnezeirii: „Numai prin aceasta este sufletul unul și întreit sau Chipul Sfintei Treimi, pentru că a fost făcut pentru privirea (contemplarea – *nota mea*) nu a unui Dumnezeu unipersonal, ci a unui Dumnezeu, Unul în ființă, dar întreit în Persoane. (...) Chiar dacă nu privește conștient pe Dumnezeu ca Treime, sufletul este legat de Dumnezeu ca Treime. Treimea își *întrepăstrește*, începând de la creație, neîncetat Chipul în suflet”¹⁰. O altă caracteristică a acestei asemănări-reflectări treimice în sufletul omului o constituie comuniunea om-Dumnezeu-persoane umane: „Omul se arată și prin aceasta chip al Sfintei Treimi, ca persoană în comuniune cu persoanele divine și cu persoanele umane”¹¹. În

⁶ Florin CARAGIU, *Antropologia...*, p. 67.

⁷ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *apud* Florin CARAGIU, *Antropologia iconică...*, ed. cit., p. 87-88.

⁸ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *apud* Florin CARAGIU, *Antropologia iconică...*, ed. cit., p. 43.

⁹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *apud* Florin CARAGIU, op. cit., p. 95.

¹⁰ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *apud* Florin CARAGIU, op. cit., p. 47 nota 3.

¹¹ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *apud* Florin CARAGIU, op. cit., p. 37.

erminieutica hristologică, omul este văzut ca „un chip special al Logosului”¹². Elementul constitutiv menit să dea seama de această asemănare este însăși rațiunea umană, legată de discursivitate și dialog. Ea conține în sine sensurile (rațiunile) tuturor lucrurilor din lume, după cum Hristos, Logosul sau Rațiunea divină, conține în Sine rațiunile după care au fost create aceste lucruri.

Rațiunea umană poartă „amprenta” Logosului divin (Hristos) în om: „Fiul ne-a imprimat la creație rațiunea dornică să cunoască infinitatea ființei dumnezeiești (...) și ne-a făcut cuvinte ipostatice ca să exprimăm și noi la nesfârșit față de Dumnezeu și între noi cunoștința și iubirea (...)"¹³.

(3) **gnoseologic**: pentru gnoseologia teologică, lumea este o icoană, un chip sau un simbol, ceea ce reclamă un mod adecvat de raportare la ea. Ceea ce face cu putință cunoașterea Logosului este chiar asemănarea. Pe de o parte, asemănarea lumii cu creatorul ei, pe de alta, asemănarea persoanei cunoșcătoare cu același creator. Aceasta este însă o premisă „naturală” dar nu suficientă pentru a avea acces la Înțelepciune. Dacă puterea de căutare (așa numitele „facultăți naturale”) este sădită în om de Dumnezeu, descoperirea Înțelepciunii se face prin harul Duhului Sfânt, la capătul unui demers deopotrivă rațional și ascetic. O dată purificată mintea prin asceză și contemplație, are loc nu doar revelarea unui sens ci și a unei intenționalități divine în lucrul contemplat: „rațiunile lucrurilor nu stau în simpla lor calitate trupească, ci în revelarea unui sens spiritual, a unei intenții divine (...), voia și relația divină (intenționalitatea divină – nota mea) care se vrea realizată prin mine”¹⁴. Așadar, sensurile divine din creație sunt „o invitație la dialog” cu Cel care le-a pus acolo spre a fi contemplate în urcușul minții spre Dumnezeu.

(4) **eclesiologic** (comunitar, euharistic): mai presus de orice, Biserica este icoana lui Dumnezeu, prin faptul că exprimă *comuniunea treimică*. Comuniunea este deci un concept ontologic. S-a vorbit despre o ontologie eclesială¹⁵, formulată în primele secole creștine de Athanasie, Grigorie de Nazians, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa. Aspectul eclesiologic implică dimensiunea *comunitară* a asemănării. Biserica este (în limbaj mistic) trupul euharistic al lui Hristos, iar credincioșii, mădularele acestuia. Aspectul eclesiologic este legat de cel cosmologic (universul însuși este biserică), având o structură ierarhică: „toate părțile creațiunii sunt legate într-o ierarhie simbolică, în care cele mai de jos oglindesc pe cele mai de sus; iar acestea pătrund în cele mai de jos și le transfigurează. Această ierarhie este și în om. Si prin ea omul unifică toate în sine în mod desăvârșit când el se înalță în Dumnezeu”¹⁶. În acest sens se poate vorbi (în buna tradiție teologică a Sf. Dionisie Areopagitul și a Sf. Maxim Mărturisitorul) despre o *transfigurare liturgică a cosmosului* ca aspect al eclesiologiei euharistice.

(5) **iconologic**: ca Logos etern și fiu al Tatălui, Hristos e din veci „Icoana Dumnezeului celuievăzut” (*Coloseni 1, 15*). „Hristos este icoana «naturală» dar și «personală» a Tatălui. (...) El imprimă [sublinierea mea] trăsăturile modului său divin de existență filială înumanitatea sa și în umanitatea tuturor celor ce cred și-i urmează lui în Biserică” (Sf. Maxim Mărturisitorul)¹⁷. Premisa acestei „imprimări” o constituie însă întruparea, înțeleasă ca „unire ipostatică a celor două firi”: divină și umană. Pentru ca Hristos să fie realmente icoana Tatălui, sunt necesare, după Ioan Ică jr., două condiții: (1) identitatea sa naturală cu Tatăl și (2) identitatea personală a

¹² Pr. Prof. Ion BRIA, *apud* Florin CARAGIU, op. cit., p. 132.

¹³ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea*, EIBMBOR, 1993, p. 23.

¹⁴ Cf. Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, EIBMBOR, 2002 p. 243.

¹⁵ Ioannis ZIZIOULAS, *Ființa eclesială*, Editura Bizantină, 2007, p. 9.

¹⁶ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *apud* Florin CARAGIU, op. cit., p. 90.

¹⁷ *Opuscula Theologica et Polemica 3, apud* Ioan I. ICĂ, jr., *Studiu introductiv la Sf. Teodor Studitul, Iisus Hristos, prototip al icoanei sale*, ed. Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 38, 65.

umanității sau „trupului” lui Hristos cu Logosul divin¹⁸. Ce relație există atunci între tip (icoană) și prototip? Diferite substanțial, fiind naturi heterogene, prototipul divin și imaginea sa iconografică, au identitate în baza asemănării lor formale. Există o prezență *reală* a lui Hristos în icoana sa, dar e de natură *relațională*. Icoana „este” Hristos, dar nu prin unire ipostatică ci relational, în baza asemănării lor formale¹⁹.

Omul este și el chipul (icoana) lui Dumnezeu. Pe baza acestei asemănări („după chip” iar nu după natură) a putut avea loc evenimentul Întrupării, care constituie îngemănarea naturilor divino-umană într-un singur ipostas (persoană): „Dacă conștiința dogmatică afirmă *adevărul* icoanei în funcție de întrupare, ea e condiționată prin creațiunea omului după chipul lui Dumnezeu, prin *structura iconică* a ființei umane. Fiul lui Dumnezeu nu se întrupează într-un element străin, eterogen, ci regăsește propriul său chip, sau chipul al căruia arhetip este El însuși. (...) În Hristos, chipul uman și arhetipul dumnezeiesc se unesc într-un singur ipostas”²⁰.

(6) **istoric-eshatologic:** aici întâlnim schema chip-adevăr înțeleasă ca unitate și continuitate între planul uman (istoric) și cel divin (veșnic). În exprimarea sintetică a Sf. Maxim Mărturisitorul: „Lucrurile Vechiului Testament sunt umbră (*skia*), cele ale Noului Testament sunt chip (*eikon*), iar cele ale stării viitoare sunt adevăr (*aletheia*)”²¹. Pentru părinții greci (cu excepția tradiției origeniste) chipul (*eikon*) e la fel de real ca și *aletheia*²². În consecință, chipul și adevărul se află într-o unitate care nu le separă dar nici nu le confundă: „Tipul [chipul – *n.m.*] și adevărul, conform schemelor mai generale ale unității dintre natural și supranatural, catafatic și apofatic, creat și necreat [istoric și eshatologic – *nota mea*], sunt împărțite între ele și nu pot fi despărțite, după cum nu pot fi divizate nici adevărurile sensibile și noetice, simbolice și spirituale”²³. Perspectiva istoric-eshatologică aruncă o lumină interesantă asupra realității chipului. După cum remarcă Zizioulas, noțiunea de chip-eikon la Părinții greci este adesea greșit „citată” (ermineutica filosofică): pentru Platon, adevărul chipului este nu în viitor, ci în trecut. De aici justificarea anamnezei ca demers contemplativ, menit să asigure „conectarea sufletului la lumea fixă a ideilor”²⁴. Or, pentru părinții greci, „perfecțiunea nu aparține stării originare a lucrurilor”²⁵. Eshatologia creștină leagă iconicitatea de cea de a Doua Venire a lui Hristos, adică de „restaurarea deplină” a Chipului.

Lucrarea *Antropologia iconică* acoperă, după cum am văzut, un vast areal teologic, meritul ei constând tocmai în această deschidere care se anunță fecundă pe multiple planuri. În gândirea Părintelui Stăniloae, *iconicul* constituie unul din aspectele fundamentale, în prelungirea tradiției patristice grecești. Meritul lucrării de față este că „articulează” această vizionă în contextul teologic tradițional (însă atât de actual!), revelându-i importanța pentru antropologia zilelor noastre. Opera Părintelui Stăniloae și-a așteptat multă vreme exegetii care să-i pună în valoare într-un mod științific (sistematic) conceptele fundamentale. *Antropologia iconică* se constituie într-un astfel de demers, menit să reveleze noi și noi modalități de abordare a valențelor constitutive ale acesteia.

¹⁸ Ioan I. ICĂ, jr., *Studiu introductiv...*, în op. cit., p. 39.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 41.

²⁰ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *apud* Florin CARAGIU, *Antropologia...*, ed. cit., p. 67, nota 1.

²¹ *Apud* Florin CARAGIU, op. cit., p. 19.

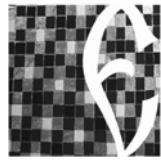
²² *Apud* Florin CARAGIU, op. cit., p. 19.

²³ Cf. Nikos MATSOUKAS, *Introducere în gnoseologia teologică*, Editura Bizantină, București, 1997, p. 182.

²⁴ *Apud* Florin CARAGIU, op. cit., p. 19.

²⁵ *Apud* Florin CARAGIU, op. cit., p. 100.

Alexandru Valentin CRĂCIUN



Europa văzută de peste Ocean

Nota traducătorului

*”History has many cunning passages, contrived corridors
And issues, deceives with whispering ambitions,
Guides us by vanities...”*

T. S. Eliot, Gerontion

În eseul care urmează, George Weigel încearcă să ne spună nouă, europeni-lor, precum și compatrioților săi americanii, că problemele mai vechi sau mai noi ale Europei au o singură cauză: uitarea lui Dumnezeu. Teologul și filozoful politic american ne previne și ne demonstrează că Europa este un continent muribund: la nivelul instituțiilor, al culturii, al civilizației, al populației. Entuziasmului imatur al noilor umaniști internaționaliști, Weigel îi răspunde sec și realist: organele vitale ale organismului european sînt distruse, nu mai puteți fi resuscitați. Dar ați putea învia, dacă ați vrea. Știm însă că, atunci cînd ajungem la partea cu Învierea, umaniștii rîd. Din acest rîs, ne amintește profetic G. Weigel pe urmele lui Soljenițin, obișnuiește să iasă răul, un rău care nu poate fi explicat la nivelul istoriei de vreme ce tinde să anuleze istoria, să nimicească prezența umană pe acest pămînt. Citind însă textul lui Weigel, umaniștii vor avea un motiv în plus să rîdă. Fiindcă atunci cînd autorul propunea inițierea unei mișcări de rezistență împotriva inteligenției seculare, cu greu ar fi putut el sănătatea că cei care se vor prezenta public ca membri ai acestei mișcări de rezistență vor fi seculariștii însăși. Vorba poetului: „After such knowledge, what forgiveness?“.

Problema Europei – și a noastră*

Îndreptați-vă ochiul minții către toamna lui 1940, timpul hotărîtor numit de Winston Churchill „ceasul de cumpănă” al Britaniei. Reușind deja să îngenuncheze Țările de Jos și Franța, Adolf Hitler își întorcea acum atenția către ultima putere democratică din Europa. Göring îl convinse pe Hitler că Britania putea fi înfrîntă cu ușurință, așa că Luftwaffe dezlânțui un atac aerian masiv, care urmărea înfrângerea voinței britanicilor de a mai rezista. Noapte după noapte, Londra ardea. Una din cele mai celebre fotografii ale acelor săptămîni este cea a siluetei nocturne a catedralei St. Paul, cupola ei impunătoare stînd puternică și neclintită împotriva fumului și focului care învolburau întreaga Londră. Fotografia neclară ne trezește emoții pînă în ziua de astăzi, pentru că surprinde într-o splendidă imagine sforțarea civilizației occidentale de a se impotrivi unei barbarii care părea să fie pe punctul de a o copleși.

* George Weigel este Senior Fellow al Ethics and Public Policy Center din Washington. Articolul „Europe's Problem – and Ours” a apărut în revista First Things, No. 140 (February 2004), pp. 18-25, și poate fi găsit pe site-ul <http://www.firstthings.com/>. Tradus și reprodus aici cu permisiunea revistei First Things.

Priviți acum ce se întâmplă două generații mai tîrziu. La aproape patruzeci și cinci de ani de la asediul aerian, Mihail Gorbaciov, pe atunci proaspăt alesul secretar general al Partidului Comunist Sovietic, vizita Londra cu ocazia primei lui călătorii în străinătate. Ca parte a ospitalității extinse asupra lui Gorbaciov și a partidului său, delegația sovietică a fost dusă în vizită la catedrala St. Paul. După cum îmi amintesc, după ce au făcut turul capodoperei lui Sir Christopher Wren, Gorbaciov se apropie de Verger, unul din oficialii catedralei, și îi spuse: „O clădire extrem de interesantă. În ce scop o folosiți astăzi?”. La care Verger îi răspunse: „Scopul este, Sir, acela de a-l venera pe Dumnezeu”.

Zece ani mai tîrziu, pe cînd mă aflam în Londra pentru a ține niște cursuri, am trecut pe la un tînăr seminarist ceh care studia la Heythrop College și care mă ajutase pe vremea cînd făceam niște cercetări la Praga în legătură cu rolul avut de Biserica romano-catolică în căderea comunismului european. I-am cerut să-mi spună ce-ar fi dorit să viziteze, iar el îmi zise că nu vizitase încă St. Paul. Am luat deci metroul spre oraș și ne-am dus la catedrală. Spre surprinderea mea, am aflat că nu mai puteai intra la St. Paul dacă nu plăteai o taxă de intrare. Este adevărat, serviciul divin continua la biserică catedralei, care ține de diocaza Londrei. Dar într-o după-amiază de sîmbătă din ianuarie 1995, catedrala fusese transformată în muzeu.

St. Paul sfidând atacul nazist, St. Paul deconcertîndu-l pe liderul comunismului sovietic și St. Paul devenită piesă arhitectonică de muzeu: aceste trei viniete îmi vin în minte atunci cînd încerc să înțeleg ce s-a întîmplat în Europa occidentală cu ceva timp în urmă și ce i s-a întîplat Europei în vremurile mai recente – ca și atunci cînd încerc să înțeleg de ce modul în care Europa se raportează la democrație și la responsabilitățile democrațiilor în politica mondială pare să fie atât de diferit de modul în care foarte mulți americani înțeleg aceste probleme. În urma evenimentelor din 11 septembrie 2001, și în special în discuțiile care au precedat războiul din Irak din 2003, americanii au devenit extrem de conștienți de faptul că există o „problemă europeană”. (Destul de interesant, acesta este un lucru pe care-l cred și unii europeni, inclusiv unii intelectuali europeni, printre ei aflîndu-se, după cum vom vedea, și doi apreciați filozofi politici francezi.)

Părerea mea este că, la nivelul cel mai profund, această „problemă europeană” este înțeleasă cel mai bine în termeni morali și culturali. Sugestia mea ulterioară este că „problema” nu îi vizează doar pe prietenii noștri europeni și aliați; „problema europeană” nu este doar problema europenilor, ci și problema noastră.

De-a lungul ultimilor ani, cea mai discutată analiză americană a problemei europene a Americii, precum și a problemei americane a Europei, a fost cea propusă de Robert Kagan în carte sa *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order* (Knopf, 2003). Într-un loc din carte, pe care s-ar putea să-l fi primit ulterior cu o doză de nemulțumire, Kagan susține că „în ce privește chestiunile strategice și internaționale importante de astăzi, americanii sunt de pe Marte, iar europenii de pe Venus”. Oricît de atrăgătoare ar putea părea o astfel de caracterizare într-o lume a remarcilor precise, ea nedreptățește seriozitatea demonstrației lui Kagan.

Întîi de toate, Kagan însuși este de acord că nu toți europenii sunt venusieni – Tony Blair, de pildă – și nici, e de prisos s-o mai spunem, toți americanii de pe Marte. Totuși, Kagan insistă susținînd că aceste stereotipuri dezvăluie niște adevăruri importante. Statele Unite și Europa occidentală au viziuni strategice diferite: înțelegeri diferite ale felului în care funcționează lumea, înțelegeri diferite ale naturii puterii, înțelegeri diferite ale cauzelor conflictelor din lumea întreagă, vederi diferite ale rolului organizațiilor internaționale juridice și politice în administrarea conflictelor, cît și perceptii diferite ale utilității puterii militare în asigurarea păcii, libertății și

ordinii în treburile lumii – iar aceasta încă înainte de a trece la diferențele diplomatice care separă Statele Unite și Europa în probleme precum pacea din Orientul Mijlociu, Curtea penală internațională, reconstrucția Irakului etc.

Kagan sugerează că aceste viziuni strategice atât de pregnant diferite nu reprezintă efectele unui caracter național, amintindu-ne de trecutul războinic al Europei și de tradiționala nervozitate americană în privința politicii de putere mondială și a alianțelor care tind să se complice. Mai degrabă, în perspectiva lui Kagan, aceste viziuni strategice diferite sunt produsul unei mari disproportii între Statele Unite și Europa în materie de putere militară. Totuși, diferența de putere nu s-a produs din senin; disproportia care există între SUA și Europa în materie de vigoare militară este ea însăși produsul unui abis ideologic între „Bătrâna Europă” și Statele Unite – ceea ce Kagan numește „un set diferit de idealuri și principii cu privire la utilitatea și moralitatea puterii”. Abisul ideologic, la rîndul lui, se întemeiază pe un set diferit de experiențe petrecute în secolul XX.

Devastarea continentului lor de către două războaie mondiale; împărțirea continentului în timpul unui război rece care, dacă ar fi izbucnit într-unul fierbinte, ar fi dus probabil la distrugerea Europei; experiența europeană, mai lungă decît a noastră, de vulnerabilitate la terorism – toate acestea, sugerează Kagan, i-au condus pe europeni la un set diferit de percepții legate de amenințările la adresa păcii și libertății prezente în lumea secolului XXI. În plus, aceste experiențe i-au condus pe europeni la convingerea că amenințările la adresa securității trebuie înfruntate, în general, nu prin aplicările tradiționale ale unei hard power, ci prin rafinarea ulterioară a instrumentelor legale și politice de rezolvare a conflictelor. Cei mai entuziaști europeni „venusieni,” precum președintele Comisiei Europene și fostul prim-ministru italian Romano Prodi, văd actuala Uniune Europeană ca modelul, de fapt ca prefigurarea unei lumi guvernate de soft power. După cum o afirma Prodi într-un discurs din mai 2001, în Europa „domnia legii a înlocuit interacțiunea primitivă dintre puteri [iar] politica de putere și-a pierdut influența; [astfel, prin] succesul integrării [europene] demonstrăm lumii că este posibil să creăm o metodă pentru construirea păcii”. Aceasta, sugerează Kagan, a devenit noua *mission civilisatrice* a Europei; Europa urmează să aducă lumii împlinirea viziunii lui Kant, cea a „păcii eterne”.

Kagan presupune că pasiunea Europei pentru această nouă misiune este în parte o funcție a groazei-care-nu-îndrăznește-să-și-rostească-numele; mai precis, dacă experiența unei Europe integrate, pașnice, posterioară războiului rece, nu este universalizabilă, atunci s-ar putea să nu reprezinte nici pentru Europa o reușită durabilă. Iar aceasta înseamnă să gîndești de negînditul în condițiile în care, după cum o spune Kagan, „francezii nu sunt nici acum siguri că se pot încredе în germani, iar germanii nu sunt nici acum siguri că se pot încredе în ei însăși”. Acest lucru ajută în schimb să ne explicăm de ce integrarea Europei – gîndită inițial în vederea înființării unei superputeri europene și a unei politici europene independente în materie de probleme externe și de apărare – a mers înăuntru înăuntru cu o atrofie drastică, la toate nivelurile, a reflexelor europene de hard power.

Cîteva ironii sunt inevitabile aici, iar Kagan le rezumă cu claritate:

„Respingerea de către Europa a politicii de putere, desconsiderarea forței militare ca instrument al relațiilor internaționale au depins de prezența forțelor militare americane pe pămîntul european. Noua ordine kantiană a Europei a putut înflori numai sub umbrela puterii americane exercitată potrivit regulilor vechii ordini hobbesiene. Puterea americană le-a îngăduit europenilor să credă că puterea nu mai era importantă. Iar acum, ca o ironie finală, faptul că puterea militară a Statelor Unite a rezolvat problema europeană, în special «chestiunea germană»,

permite europenilor de astăzi să credă că puterea militară americană și «cultura strategică» pe care a creat-o și o susține sănătatea din uz și periculoase”.

Toate acestea duc, în opinia lui Kagan, la „marele paradox,” și anume că Europa a ajuns în post-istorie datorită faptului că Statele Unite se află încă în istorie: „Întrucât Europa nu are nici voință, nici capacitatea de a-și păzi propriul ei paradis și de a-l feri de invazia (care poate fi atât spirituală, cât și fizică) unei lumi care nu s-a supus încă domniei «conștiinței morale», îi revine bunăvoinței americane să-și folosească puterea militară pentru a-i împiedica sau înfringe pe cei de aiurea care încă mai cred în politica de putere”. Sper că din rândurile de mai sus reiese destul de lăptău că Robert Kagan își nedreptățește parțial argumentarea atunci cînd o reduce la o problemă între martieni vs. venusieni.

În afară de aceasta, aş mai sugera că R. Kagan nu-și duce analiza suficient de departe. Precizez că problema nu poate fi corectată nici dacă adăugăm analizei politico-militare a lui Kagan o familiară anexă liberală moral-psihologică: aceea că europenii, rușinați de o istorie a unui secol douăzeci plină de colonialism, fascism și de împăcare, au îmbrățișat cu înflăcărare „sfîrșitul politicii” imaginat de Romano Prodi și alții într-o căutare lumească a iertării de păcate. Da, europenii occidentali văd lumea diferit, și în funcție de această optică și-au dispus organizarea instituțiilor, politicii și bugetelor naționale. Da, această viziune diferită asupra lumii și a posibilităților ei este produsul unor experiențe diferite de cele trăite de americani în secolul XX. Da, europenii pot găsi oarecare temeuri istorice pentru a crede că o lume a unei „păci eterne” este posibilă în idealismul lui Kant (și mă refer la „idealism” în ambele lui sensuri, filozofic și psihologic).

Dar cum de a ajuns Europa aici? De ce au învățat europenii aceste lucruri din experiența proprie? Si de ce au luat aceste lecții formele politice și ideologice pe care le stim?

De ce, în urma lui 1989, atât de mulți europeni au eşuat în a condamna comunismul ca pe o monstruozitate morală și politică? De ce singura judecată despre comunism acceptabilă politic a fost remarcă anodină că „nu a mers”?

De ce, pentru a veni în prezent, insistă atâtia oamenii de stat europeni în apărarea unor ficțiuni precise din politica mondială, cum ar fi iluzia că Yasser Arafat este interesat de pacea cu Israelul; sau iluzia că Protocolul de la Kyoto ar fi riguros respectat de națiunile care l-au semnat; sau iluzia că există ceva care are sens în termeni politici în formula „comunitate internațională,” a cărei cea mai înaltă expresie este Consiliul de Securitate al ONU aşa cum arată acesta în momentul de față?

De ce se retrage Europa din democrație și se leagă tot mai strâns în chingile birocrației?

De ce găsesc statele europene că le este efectiv imposibil să ia decizii politice interne serioase – cum ar fi durata săptămînii de lucru sau fondurile de pensii?

De ce doresc curțile europene o jurisdicție internațională largită, care sfidează deciziile democratice ale națiunilor libere din alte țări, cum s-a întîmplat în cazul Pinochet?

De ce este Europa pe calea spre ceea ce Pierre Manent numește „depoliticizare”?

De ce, după cum o spune tot el, Europa „se droghează pe sine cu umanitarism pentru a uită faptul că dispără treptat în ordinea politică”?

De ce are Manent „impresia că cea mai mare ambīție nutrită astăzi de europeni este aceea de a deveni inspectorii ai închisorilor americane”?

De ce atât de mulți lideri politici ai Europei au insistat ca noua Constituție a Europei să includă un act deliberat de amnezie, în care un mileniu și jumătate de contribuții creștine la

înțelegerea europeană a drepturilor omului și a democrației săturate din memoria politică a continentului?

De ce sături „christofobi” atât de mulți din intelectualii europeni care au o prestație publică, după cum o afirmă juristul de drept internațional J. H. H. Weiler (el însuși un evreu practicant)?

De ce este cultura europeană înaltă atât de îndrăgostită de prezent și atât de disprețuitoare deopotrivă față de tradiția religioasă, cît și față de cea seculară, după cum a subliniat-o filozoful francez Rémi Brague? Iar mai presus de toate și în modul cel mai vital, de ce se depopulează Europa în mod sistematic?

De ce săvârșește Europa o sinucidere demografică?

De ce nici o țară occidentală europeană nu are o rată a natalității aflată la un nivel de reinnoire demografică?

De ce, după cît se pare, populația Spaniei va scădea de la 40 de milioane la 31,3 milioane pînă la mijlocul secolului?

De ce 42% din italieni vor avea peste 60 de ani pînă în 2050? Ce se întimplă cînd un întreg continent, mai bogat și mai sănătos decît oricînd, refuză să creeze viitorul uman în sensul cel mai elementar, cel al producării generației următoare?

De ce nu vor europenii să admită că aceste situații demografice – care sătăcă precedent în istoria umană, în condițiile în care profită de absența războaielor, epidemialor ori catastrofelor naturale – reprezintă realitatea specifică a secolului lor al XXI-lea?

La aceste întrebări nu se poate răspunde în mod satisfăcător referindu-ne doar la experiența precisă pe care Europa a făcut-o în secolul XX și la ceea ce Europa a învățat din aceasta, ori prin rușinea europeană de care vorbeam mai sus. Întrebări mai adînci trebuie puse: De ce Europa a avut secolul XX pe care l-a avut?

De ce un secol care a început cu predicții încrezătoare, legate de o umanitate în maturizare, ce atinge noi culmi de realizări civilizatoare, a produs, în doar patru decade, două războaie mondiale, trei sisteme totalitare, un război rece care amenință cu catastrofa ultimă, oceane de sînge, munți de cadavre, Auschwitzul și Gulagul? Ce s-a întîmplat? Si din ce cauză?

De-a lungul celor doisprezece ani de cercetare și predare în Europa centrală și de est, am fost impresionat de ceea ce se poate numi viziunea slavă a istoriei. Aceasta poate fi întîlnită la marele gînditor care a trăit la granița dintre Ortodoxie și Catolicism, Vladimir Soloviov, în provocarea religioasă și morală pe care acesta a adresat-o nihilismului și materialismului la modă de la sfîrșitul secolului XIX. Poate fi întîlnită la marii romancieri, poeți și dramaturgi ai romanticismului polonez – Henric Sienkiewicz, Adam Mickiewicz, Juliusz Slowacki, Cyprian Kamil Norwid – care s-au desprins decisiv de convingerea iacobină că „revoluție” înseamnă o completă ruptură cu trecutul, insistînd în schimb asupra faptului că „revoluția” autentică înseamnă recuperarea valorilor spirituale și morale pierdute. Poate fi întîlnită la Karol Wojtyla, ulterior Papa Ioan Paul al II-lea, și la unii lideri intelectuali ai rezistenței anticomuniste din Europa est-centrală, precum Václav Havel și Václav Benda – toți aceștia credeau că „a trăi în adevăr” putea schimba ceea ce părea de neschimbă în istorie.

Firul comun care-i unește pe acești gînditori diferenți este convingerea că cele mai adînci curente ale istoriei sătăcă spirituale și culturale, mai curînd decît politice și economice. Pentru acest mod de gîndire, istoria nu este doar rezultatul derivat al luptei pentru putere în lume, chiar dacă puterea joacă în mod cert un rol important în ea. Istoria nu reprezintă nici fumul rezidual produs de mijloacele de producție. Mai degrabă, istoria este pusă în mișcare, printr-un efort deosebit, de cultură – de ceea ce bărbații și femeile cinstesc, iubesc și venerează; de ceea ce societățile

consideră că este adevărat și bun, și de expresiile pe care le dă acestor convingeri în limbă, literatură și arte; de lucrurile pentru care indivizii și societățile sănătoase sunt gata să-și dea viață.

Polonia este întruchiparea unui asemenea mod de gîndire, despre care polonezii cred că a fost probat empiric de către istoria lor modernă. În 1795, prin a treia împărțire poloneză, marile puteri din regiune – Rusia, Prusia, Austro-Ungaria – au dus pînă la capăt viviseția unei comunități politice ale cărei origini mergeau în urmă pînă la ultimii ani ai primului mileniu de istorie creștină; în felul acesta, timp de 123 de ani, din 1795 pînă în 1918, statul polonez a fost șters din Europa. Si totuși, în timpul acestui secol și un sfert în care „Polonia” nu putea fi găsită pe nici una din hărțile Europei – timp în care în special rușii și prusaci au depus eforturi extreme pentru a distruga ideea de „Polonia” – națiunea poloneză a supraviețuit. Într-adevăr, națiunea poloneză a rezistat cu o asemenea vigoare încît a putut să naște unui nou stat polonez în 1918. Si în ciuda faptului că statul polonez a fost asediat apoi timp de cincizeci de ani de flagelurile nazismului și comunismului, națiunea poloneză s-a arătat destul de puternică pentru a da iarăși naștere libertății în Europa est-centrală prin Revoluția din 1989.

Cum s-a petrecut aceasta? Polonia a supraviețuit – mai mult, Polonia a triumfat – datorită unei culturi: o cultură formată de o limbă specifică (slavă, dar scrisă într-un alfabet latin și astfel orientată spre vest și est deopotrivă); de o literatură unică, care a ajutat la menținerea vie a memoriei și a ideii de „Polonia”; și de intensitatea credinței ei catolice. Polonezii simt că ceea ce numim cultură este lucrul care mișcă istoria în urma unui efort deosebit.

A numi aceasta o „viziune slavă a istoriei” înseamnă să limiteze locul principal al acestui corpus de gîndire la ultimii aproximativ două sute de ani. Si totuși, în realitate, este vorba de un model clasic de gîndire creștină asupra istoriei, ale căruia rădăcini ajung pînă la Sf. Augustin și Cetatea lui Dumnezeu. În lumea vorbitoare de limbă engleză a secolului XX, cel mai remarcabil reprezentant al acestei viziuni a istoriei făurită de cultură a fost Christopher Dawson. După cum a arătat-o Dawson într-unul din cele mai citate pasaje din vasta lui operă, călătoria Sfîntului Pavel din Troia (Asia Mică) la Filipi (în interiorul continentului european) a contribuit mai mult la formarea viitoarei culturi și istoriei europene decât oricare alt eveniment înregistrat de marii istorici ai timpului său – pentru că aceasta s-a petrecut „dedesubtul suprafetei” istoriei, astfel încît chiar dacă au existat unii care au observat că un rabin itinerant din Tars venise în Europa și vesteau un alt rege decât Cezarul, ei nu puteau cuprinde semnificația a ceea ce era spus.

În orice caz, slavii sunt cei care, în vremea noastră, au fost cei mai puternici expoziții ai acestei înțelegeri de tipul „cultura precede” [culture first] a dinamicilor istoriei lumii. Un astfel de cititor slav al semnelor timpurilor, Aleksandr Soljenițin, a raportat această privire asupra istoriei la „problema europeană” în conferința sa de la Templeton Prize, din 1983. Analizând ororile secolului XX, Soljenițin vedea în declanșarea primului război mondial o portiță de dimensiuni istorice:

„Slăbiciunile conștiinței umane, lipsite de dimensiunea ei divină, au fost un element determinant în toate crimele uriașe ale acestui secol. Cea dintâi dintre aceste crime a fost primul război mondial, și multe din greutățile noastre de astăzi decurg din el. Acest război [...] s-a petrecut atunci când Europa, plesnind de sănătate și abundență, s-a lăsat pradă unei furii a auto-mutilării care nu putea decât să-i stoarcă vлага pentru un secol și ceva, ori poate pentru totdeauna. Singura explicație posibilă pentru aceasta este o eclipsă mentală petrecută printre liderii Europei, datorată pierderii conștiinței unei Puteri Absolute de deasupra lor. [...] Numai pierderea acestei intuiții mai înalte care provine de la Dumnezeu i-ar fi permis Occidentului să accepte calm, după sfîrșitul primului război mondial, agonie prelungită a Rusiei care era sfîșiată

de o bandă de canibali. [...] Vestul nu și-a dat seama că acesta era de fapt începutul unui proces de durată, care avea să împrăștie dezastrul în întreaga lume...

„Cum secolul XX a făcut loc secolului XXI, „dezastrul” prevestit de Soljenițin a fost evitat, cel puțin sub forma unui holocaust nuclear. Dar aceasta nu scade din importanța observației principale a lui Soljenițin – anume că momentul 1914-1918 a marcat începutul crizei civilizatoare în Europa, și poate că în special în Europa occidentală, criză ale cărei efecte ne însotesc în bună măsură și astăzi. Într-adevăr, în încercarea de a obține un răspuns satisfăcător la cîteva dintre întrebările pe care le-am ridicat mai sus, inclusiv la problema cea mai urgentă, cea a sinuciderii demografice a Europei, nu mă pot gîndi la vreun alt răspuns mai bun decît cel sugerat de analiza lui Soljenițin: aceste fenomene sunt expresia unei crize profunde și de durată a moralului civilizator.

Nu trebuie să surprindă că această criză a devenit vizibilă numai de la sfîrșitul războiului rece. Efectele ei au fost mai întîi ascunse de pacea iluzorie care a marcat perioada interbelică; apoi de expansiunea totalitarismului și de marea criză; apoi de cel de-al doilea război mondial; în sfîrșit, de războiul rece. De-abia după 1991, când crizele militare și politice care începuseră în 1914 s-au încheiat, a fost posibil ca efectele pe termen lung ale „furiei de auto-mutilare” a Europei să apară la suprafața istoriei și să fie văzute drept ceea ce erau – și drept ceea ce sunt.

Intuiția lui Soljenițin sugerează că o analiză a istoriei orientată teologic ar putea în fapt să arunce mai multă lumină asupra a ceea ce se propune pe sine a fi „lumea reală” decât reușesc să ofere cei mai mulți observatori politici realiști. Un alt analist creștin al dinamicilor istoriei europene moderne completează rechizitorul lui Soljenițin și ne ajută să obținem răspunsuri la „problema europeană” care ajung mai în adînc decât analizele politice sau psihologice.

Scriind în timpul ocupației Franței de către Germania nazistă, Henri de Lubac, S. J., arăta că acea criză civilizatoare în care se afla Europa în timpul celui de-al doilea război mondial a fost produsul a ceea ce el a numit „umanismul ateu” – respingerea deliberată a Dumnezeului din Biblie, adică a Dumnezeului lui Avraam, al lui Isaac, al lui Iacob și al lui Iisus, în numele unei autentice eliberări umane. Ceea ce omul biblic percepușe ca eliberare de capriciile zeilor ori a sorții – propria revelare în istorie a singurului Dumnezeu care nu era nici un tiran discreționar, nici o abstracție îndepărtată – umanismul ateu resimțea ca sclavie. Măreția omenească solicita respingerea Dumnezeului biblic.

Acesta, sugeră de Lubac, era un lucru nou. Nu mai era vorba acum de ateismul unor indivizi sceptici care voiau să-și indisponă aproapele. Acesta era umanismul ateu, ateism care avea o ideologie dezvoltată și un program pentru refacerea lumii. Ideile au consecințe, iar ideile proaste pot avea consecințe mortale. În inima întunericului dinăuntru marilor tiranii ale mijlocului secolului XX, de Lubac a văzut efectele mortale ale cununiei dintre umanismul ateu și tehnologia modernă. El a rezumat rezultatele acestui maraj nefericit în termenii următori: „Nu este adevarat, după cum se afirmă uneori, că omul nu poate organiza această lume în absența lui Dumnezeu. Ceea ce este adevarat este că, fără Dumnezeu, omul nu poate organiza decât împotriva omului”. Acesta este lucrul pe care tiraniile secolului XX l-au dovedit – că umanismul limitat exclusiv la lumea aceasta este în mod inevitabil un umanism inuman.

Mă întreb însă dacă nu am putea împinge analiza lui de Lubac înapoi și înainte într-un mod istoric. El arată foarte bine că tiraniile de la mijlocul secolului XX, comunismul și nazismul, au fost expresii ale unui umanism ateu care s-a inspirat din pozitivismul lui Comte, subiectivismul lui Feuerbach, materialismul lui Marx și din obstinația radicală a lui Nietzsche. Dar oare putregaiul nu a desfigurat civilizația europeană încă dinainte de Lenin și Hitler? Poate

că cea mai bună expresie a efectelor concrete ale umanismului ateu avea să aștepte pînă la Treblinka și Lagărul Perm 36. Dar nu ajungem oare la o lectură mai adîncă a portiței civilizatorii reprezentate de intervalul 1914-1918 prin aplicarea acelorași lentile analitice? Putem explica de ce a căzut Europa pradă „furiei de auto-mutilare” de care vorbea Soljenițin, fără a admite, după cum o spusese marele scriitor rus, că oamenii „l-au uitat pe Dumnezeu”? Nu ne ajută oare sugestia lui de Lubac, anume că uitarea s-a produs în numele unui fals concept de eliberare umană, să înțelegem de ce uitarea a fost atât de puternică și de completă? Dacă citim „istoria” stînd dedesubtul suprafetei istoriei, analiza pe care de Lubac o face dramei umanismului ateu contribuie la clarificarea ideii lui Soljenițin, potrivit căruia 1914-1918 reprezintă momentul în care civilizația europeană a intrat în criză.

Analiza lui de Lubac aruncă lumină și asupra Europei de după războiul rece. Îi în acest caz, dedesubtul suprafetei istoriei recente putem găsi sedimente ale dramei umanismului ateu. Este adevărat că cele mai grotești expresii instituționale ale umanismului ateu au fost înfrînte în cel de-al doilea război mondial și în războiul rece. Dar anumite reziduuri intelectuale, spirituale și morale au rămas tot „dedesubtul suprafetei” istoriei. Putem explica faptul că Europa s-a lăsat cucerită de ceea ce Charles Taylor a numit „secularism exclusiv” – adică un secularism hotărît să excludă din viața culturală, socială și politică orice referință la transcendent – fără a lua în considerare pînă la capăt drama umanismului ateu; adică fără a ține cont de pozitivismul lui Comte, subiectivismul lui Feuerbach, materialismul lui Marx și voința de putere a lui Nietzsche? Mă îndoiesc. Depoliticizarea Europei deplinsă de Pierre Manent nu este produsul doar al birocrației – și nici „prezentismul” și disprețul pentru tradiție criticat de Remí Brague.

Cu alte cuvinte, „problema europeană” nu este, în mod simplu, o problemă a secolului XX – chiar dacă criza moralului civilizator european s-a accelerat exponential în timpul primului război mondial, cînd, după cum scrie Pierre Manent, „sacrificiul de sine a făcut loc auto-mutilării și unei frenetice iubiri de moarte”. Nu, originile „problemei europene” pe care europenii atenții și mulți americani o trăiesc astăzi trimit în urmă, spre secolul XIX, la drama umanismului ateu și la triumful corespondent al secularizării din Europa de vest. Căci acel proces de secularizare a avut niște consecințe publice profunde: a însemnat prăbușirea unui orizont transcendent al judecății morale în viața publică europeană și triumful a ceea ce Manent numește „auto-venerarea” sau „orgoliul fatal” care a dus la primul război mondial și la urmașul lui.

După cum a considerat sociologul José Casanova de la Universitatea New School, „în Europa s-a vorbit atât de mult despre secularizare, încît aceasta a devenit o realitate inevitabilă [...]”, o credință luată de-a gata, împărtășită nu doar de sociologi, ci și de majoritatea populației”. De ce creștinismul european a fost în mod deosebit vulnerabil la cîntecul de sirena al ateismului umanist ridică un alt set, mai adînc, de întrebări, care depășesc domeniul acestui articol și care merită o cercetare extinsă și temeinică; răspunsurile la acele întrebări vor necesita cu siguranță o examinare atentă a identificării Bisericii Romano-Catolice cu acele forțe politice care s-au opus cel mai mult proiectului democratic, identificare petrecută în Europa sfîrșitului secolului XVIII și care a continuat în secolul XIX, precum și o înțelegere mai aprofundată a ceea ce înseamnă „democrația” pentru acele forțe care au identificat societatea liberă cu laicisme-ul care era precursorul aceluia „secularism exclusiv” de care vorbea Taylor. Totuși, chiar dacă lipsesc răspunsurile definitive la aceste întrebări, rădăcinile culturale imediate ale „problemei europene” de astăzi pot fi localizate cu destulă precizie.

Europeanul s-a convins pe sine că, pentru a fi modern și liber, trebuie să fie secular într-un mod radical. Această convingere a avut consecințe cruciale, pe drept cuvînt mortale, pentru viață

publică și cultura europeană; într-adevăr, acea convingere și consecințele ei publice stau la temelia crizei contemporane europene a moralului civilizator. La rîndul ei, această criză a moralului civilizator ne ajută să înțelegem de ce omul european își uită istoria în mod deliberat. Acea criză ne ajută să înțelegem de ce omul european se leapădă de marea aventură a politicii democratice și de efortul anevoios pe care aceasta îl presupune, părînd că preferă falsa siguranță din domeniul intern al birocrației și falsa securitate internațională a sistemului ONU. Această criză a moralului civilizator este motivul pentru care omul european se dovedește incapabil să creeze viitorul uman al Europei.

Scriind la puțin timp după al doilea război mondial, Christopher Dawson s-a împotrivit părerii care susținea că civilizația europeană modernă era „pâgînă”. Pâgînismul mustea de sentiment religios, amintea Dawson; ceea ce se petrecea în Europa jumătății secolului XX era însă ceva diferit. Este adevărat că numeroși oameni încetaseră să mai fie legați de Biserică; dar în loc să se lege de altceva, de o altă comunitate fidelă transcendentului, ei nu mai erau legați de nimic. Acest „no man's land spiritual”, cum l-a caracterizat Dawson, era în sine instabil și la limită auto-destructiv. Însă, după cum îndeobște delicatul Dawson a arătat-o într-un pasaj deosebit de aprig, „o societate seculară care nu are nici un alt scop în afară de propria ei satisfacție este o monstruozitate – o excrescență canceroasă care, în cele din urmă, se va nimici pe sine”. Ne-am putea gîndi la ce-ar spune Christopher Dawson în zilele noastre.

Totuși, întrebarea pe care ar pune-o americanii ar fi – și ce-i cu asta? Ce ne privește pe noi? Eu cred că lucrurile acestea ne privesc din plin. Ceea ce vrea să spună că „problema lor europeană” este și a noastră. De ce? Dincolo de complicațiile economice enorme și de alte complicații practice pe care o Europă epuizată și prăbușită în sine însăși le va provoca Statele Unite, îngăduiți-mi să arăt trei motive pentru care americanilor ar trebui să le pese.

Primul motiv implică pietas, o străveche virtute europeană, deci romană, care ne învăță atât reverență cât și recunoștință față de cei pe umerii cărora stăm. Sînt pregătit să arăt că foarte puțin din ceea ce a traversat Atlanticul în ultimele cîteva secole nu a fost îmbunătățit între timp: de la limba engleză însăși la instituții ale democrației constituționale sau la „oină” (transformată de americanî în jocul divin, baseball-ul). Mai mult decît atât, pietas cere ca eu să-mi amintesc de unde au venit toate acele lucruri bune în forma lor originară. Niște State Unite indiferente la soarta Europei sînt niște State Unite indiferente față de rădăcinile lor. Este adevărat, Statele Unite au dezvoltat o nouă formă de civilizație europeană. Dar această civilizație americană s-a înțeles o vreme îndelungată pe sine în continuitate cu civilizația occidentală pe care o asociem, în originea ei, cu Europa – cu singura realizare civilizatorie care a apărut în urma interacțiunii dintre Ierusalim, Atena și Roma. Americanii au învățat despre demnitatea persoanei umane, despre forma de guvernămînt limitată și constituțională, despre principiul consensului și despre standardele transcendentale ale justiției față de care statul este responsabil la școala de cultură politică pe care o numim „Europa”. Trebuie să ne amintim toate acestea atunci cînd ne gîndim la pietas. Am văzut cum a fost afectată Europa de amnezia istorică față de rădăcinile ei culturale și civilizatorii. Americanii n-ar trebui să dorească nicidcum ca aceasta să se întîmple și în America.

Al doilea motiv pentru care putem și trebuie să ne pese este legat de amenințarea pe termen mediu și lung pusă securității americane de dizolvarea indicelui demografic al Europei. Golurile demografice nu rămîn necompletate – în special atunci cînd golul demografic respectiv este al unui continent care deține resurse economice uriașe. Se pot vedea efectele depopulației la care Europa se supune singură în tensiunile produse în Franța, Germania și prin alte părți de

către valurile în creștere ale imigrării din Africa de nord, Turcia și alte zone ale lumii islamiche. Iar în timp ce, în scenariile cele mai optimiste, acești imigranți pot deveni foarte bine niște buni democrați europeni, practicînd spiritul civic și toleranța și dedicîndu-se respectării libertății religioase ale celorlalți, există și o alternativă mult mai sumbră. Indicatorul demografic curent al Europei ar putea produce pînă la urmă o Europă în care victoria lui Sobieșki la Viena, din 1683, să fie răsturnată, astfel încît Europa secolului XXII sau chiar și sfîrșitul secolului XXI să fie o Europă tot mai influențată, și poate chiar dominată, de populații islamiche radicalizate, convinse de faptul că îndelung amînata lor victorie asupra continentului european este de-acum aproape.

Am văzut deja care au fost efectele unei populații islamiche semnificative asupra politiciei Franței. Să nu fie nici o legătură între problemele puse pe plan intern în Franța de către noua ei populație imigrantă, pe de o parte, și strategia împăciuitoare față de islamul radicalizat adoptată de liderii politici francezi, pe de alta? Pare puțin probabil. Este un viitor european dominat de mentalitatea împăciutoristă față de islamul radical în interesul Statelor Unite? Aceasta pare și mai puțin probabil.

Al treilea motiv pentru care „problema europeană” ne aparține tot atât de mult și nouă cât și lor, are de-a face cu viitorul proiectului democratic, aici, în Statele Unite, precum și oriunde în altă parte de pe glob. Ceea ce Pierre Manent deplinează ca „depoliticizare” a Europei are deja paralele în viața publică de la noi. Ceea ce este mai neliniștit, de exemplu, în legătură cu bizara dezbatere privitoare la simpla menționare a contribuților creștinismului la civilizația europeană în propusa Constituție europeană, este că amnezică care doresc să rescrie istoria europeană prin eliminarea creștinismului din ecuația istorică procedeză astfel în numele unei subțiri, cu adevărat anorexice, idei de democrație procedurală. A spune că religia creștină nu are nimic de-a face cu evoluția unor societăți europene libere, guvernate de lege și prospere, este mai mult decât o chestiune de falsificare a trecutului; este de asemenea o problemă a producerii unui viitor în care adevărul moral nu are nici un rol în guvernare, în stabilirea liniei politice, în aprecierile justiției și în definirea acelei libertăți pe care democrația intenționează să-o întrучipeze.

Dacă acestea vor fi ideile care vor triumfa pînă la urmă în Europa, va fi rău pentru ea; dar va fi rău și pentru Statele Unite, căci acest triumf va impune în mod inevitabil tendințe similare în propria noastră cultură înaltă, și pînă la urmă în dreptul american. Redefinirea juridică a libertății ca obstinență personală, vădită în decizia din 2003 a Curții Supreme în cazul Lawrence vs. Texas, a fost susținută prin citări ale deciziilor curților europene. Or, ce ar însemna în termeni globali pentru proiectul democratic dacă perspectiva potrivit căreia democrația nu are nici o legătură cu adevărul moral ar fi exportată din Europa occidentală către Europa centrală și de est via Uniunea Europeană extinsă, iar de-acolo spre alte noi democrații de pe glob? Dacă Christopher Dawson avea dreptate când spunea că o democrație secularizată în întregime, inaptă să mai aducă adevăruri morale transcendentale care să mai aibă vreo legătură cu viața publică, este auto-destructivă, atunci întregul proiect democratic – în America latină, în sudul și estul Asiei, în Oceania și în Canada – este amenințat de posibilitatea ca „problema europeană” să se metastazeze dincolo de membrii curenți ai UE.

Urmează că sănătatea numeroase motive pentru care ar trebui și trebuie să ne pese. Ne desprindem pe noi însine de la rădăcinile noastre civilizatorii dacă ignorăm Europa, într-un acces de supărare ori de ciudă. Siguranța noastră va fi și mai afectată într-o lume post-11 septembrie dacă datele demografice ale Europei continuă să se modifice în niște moduri care oferă noi avantaje dinamismului islamismului radical în politica mondială. Experimentul democratic

american va fi slăbit dacă „depoliticizarea” Europei va construi tendințe similare celor de pe continent și aici, în Statele Unite, și astfel va fi afectat și proiectul democratic de pe glob.

Ar fi ceva de făcut în legătură cu toate acestea, la nivelul strategiei publice? Să-mi fie permis să mă întorc pentru ultima dată la Christopher Dawson, cel care în faza timpurie a „problemei europene” scria că „dilema modernă este cu precădere una spirituală, și fiecare din aspectele ei, cel moral, politic, științific, ne trimit înapoi la nevoia unei soluții spirituale”. Dacă Dawson avea dreptate, și eu cred că avea, atunci răspunsul pe termen lung la prefiguratul sfîrșit al Europei nu va putea fi găsit decât în revitalizarea rădăcinilor creștine ale Europei și în renașterea convingerii creștine în inima istorică a creștinismului. Cu alte cuvinte, Europa are nevoie de o mișcare precum Great Awakening – prin care nu înțeleg neapărat un al patrulea val al revoluției wesleyene, ci o renaștere a unei convingeri creștine care transformă viața și formează cultura, o convingere mai cu seamă catolică. Iar aceasta, prin definiție, nu poate fi produsă printr-o strategie publică – nici printr-una europeană internă, nici printr-una americană externă.

Strategia externă a Statelor Unite poate ajuta de pe marginea prin susținerea noilor democrații din Europa centrală și de est dacă, după cum Jacques Chirac se teme în mod vădit, acestea continuă să-și demonstreze proastele maniere și să se împotrivească unei UE în care practica democrației este atenuată de activismul juridic, iar ideea democratică este tot mai erodată prin instituționalizarea noțiunii de democrație redusă la o problemă de proceduri legale și juridice.

La rîndul ei, democrația publică americană ar putea fi mult mai utilă. Neputința ambasadelor americane din Europa din ultimii doi ani de a angaja sistematic media, universitățile, instituțiile de cercetare și organizațiile voluntare europene – adică toate acele spații în care este făurită opinia europeană – a avut grave efecte distructive. Cei mai mulți europeni, inclusiv unii atât de puternic pro-americani precum polonezii, au acum o viziune extrem de distorsionată asupra societății civile americane, asupra politicii ei interne, asupra intențiilor americane în lume, ori asupra acțiunilor americane în Irak și Afganistan. Nu sugerez că o diplomație publică puternică ar fi rezolvat, spre satisfacția noastră deplină, acea parte a „problemei europene” care s-a dezvoltat la Consiliul de Securitate ONU spre sfîrșitul lui 2002 și la începutul lui 2003. Dar ar fi produs condițiile pentru posibilitatea unei dezbateri europene interne asupra războiului împotriva terorismului care ar fi putut înlesni un rezultat diferit la alegerile din Germania din 2002, care ar mai fi știrbit din comportamentul sfruntat al guvernului francez și care ar fi putut produce o susținere mai populară pentru guvernele din Spania, Italia și Polonia, țări care au sprijinit poziția Statelor Unite în Irak.

După cum guvernul SUA trebuie să ia mult mai în serios războiul de idei din Europa, tot astfel trebuie să facă și filantropia americană, care ar trebui să-și imagineze situația prezentă ca și cum s-ar asemăna în mare cu lupta purtată pentru sufletul Europei împotriva ideilor marxiste în anii imediat următori celui de-al doilea război mondial. Inițiative translantnice generos susținute, care să încerce să conteste hegemonia „secularismului exclusiv” în viața intelectuală europeană și impactul ei asupra strategiei publice sănătoase de urgență astăzi precum erau în urmă cu cincizeci de ani inițiative ca revista Encounter și Congresul pentru Libertate Culturală.

În cele din urmă, sănătoșeau mai puțin interesat de opțiuni strategice precise – care pot fi elaborate de minti mai luminate decât a mea – pe cît sănătoșeau de înțelegerea „problemei europene” în originile ei, care sănătoșeau mai degrabă culturale și spirituale decât politice. Aceasta este începutul unei strategii înțelepte. Dar este totodată începutul înțelegerei de ce problema „lor”

europeană este și a noastră – o poveste cu încă care, dacă nu este înțeleasă în adâncimea ei, este posibil să fie reluată de această parte a Atlanticului, cu consecințe nefericite pentru democrația americană și pentru viitorul libertății în lume.

Acești dificili primi ani ai secolului XXI ne-au învățat importanța citirii politicii mondiale în modalități noi. Criza moralului civilizator al Europei ne învață că, deși sunt multe lentele prin care istoria poate fi citită, lentilele teologice ne ajută să vedem mai adânc, mai departe și mai adevărat.

George WEIGEL
(traducere de Gheorghe Fedorovici)



ITUALUL ȘI CEREMONIA

„Când constatăm că anumite tipuri de mișcări și anumite norme de comportament social sunt general umane, adică le regăsim la toți oamenii din toate civilizațiile sub aceeași formă, putem avansa cu o cvasi certitudine că ele sunt programate filogenetic și transmise în mod ereditar. Cu alte cuvinte: este foarte puțin verosimil ca norme de comportament fixate doar prin tradiție să rămână invariabile atât de multă vreme. Acest mod de demonstrare a programării filogenetice a anumitor comportamente umane a fost stabilit cu o concordanță frapantă de către două ramuri ale cercetării aparent foarte îndepărțate una de alta.”¹

Deci e vorba de acceptarea:

- a. unor structuri înnăscute de comportament
- b. unor disponibilități înnăscute de a învăța
- c. unor forme (Kant) native apriorice, ca o condiție a experienței
- d. socializării biologicului ajuns la stadiul omului
- e. omului ca o creațură a divinității

Julian Huxley – concepție evolutivă a comportamentului ritual: „ritualizarea în sens larg se poate întinde de la domeniul emoțional la domeniul intelectual, unde ea generează canalizările adaptative ale gândirii, precum conceptele și formele, principiile morale și juridice, legile științifice și doctrinele teologice. Când ea atinge acest grad de extensie, ritualizarea umană încetează de a mai fi direct comparabilă cu ritualizarea animală și ar trebui probabil să vorbim, pentru mai multă rigoare, de formalizare. Cu toate acestea, cele două procese îndeplinesc funcții analoge și trebuie să fie înfățișate pereche în studiul general al canalizării adaptative a comportamentului”²

v. ambii autori consideră evidente analogiile dintre instrumentele de adaptare ale animalelor și oamenilor; căci fiecare specie biologică posedă un genotip – rezultat al unui lung proces de evoluție actualizat în fenotip.

În discursul explicativ nu se ia în considerare punctul e de mai sus, insistându-se numai asupra fenomenului natural al adaptabilității, or, se știe că există o dispută neîncheiată, între evoluționism și creaționism, care are la urma urmelor, un caracter disjunctiv, ca să nu mai vorbim de uriașă influență în întreaga viață socio-culturală.

N.B. În optica etologiei și animalele, în relațiile lor „beligerante” execută ritualuri de amenințare și de liniștire, ca un fel de corolare ale agresivității, comportamente care se regăsesc și la oameni în relațiile lor necooperante, marcate de violență.

¹ Konrad Lorenz, *L'envers du miroir*, Ed. Flammarion, Paris, apud. Denis Buican, Epopeea lumii vii, Ed. CD Press, București, 2004.

² Le comportement rituel chez l'homme et l'animal, Ed. Gallimard, Paris, apud. Denis Buican, Epopeea lumii vii, Ed. CD Press, București, 2004.

Tinem să precizăm că din totalitatea comportamentelor (exterioare) cotidiene ale oamenilor majoritatea sunt repetări, stereotipii, asemănătoare cu clișeele lingvistice, și ele sunt necesare ca liante și teren în care gestează și din care se reliefiază noutățile, mai mari sau mai mici. Repetabilitatea este o însușire definitorie a ceremoniilor ritualizate; scenariul fiind cunoscut de toți participanții – actori și spectatori – nimici nu se duce acolo pentru a afla ceva, ci pentru a fi prin prezență solidar cu ceea ce se petrece. Dar nu tot ce se petrece în virtutea unei scheme exersate este ritual. Ritualizarea unor acțiuni repetitive este dependentă întotdeauna de conotații spirituale (religioase, politice, pedagogice, științifice, estetice, militare, familiale, alimentare, etc.) Căci îmbrăcatul sau dezbrăcatul, închiderea și deschiderea acelorași uși parcurgerea pe jos sau pe sus a același drum nu sunt ritualuri. Ele sunt numai reflexe, automatisme, goale de conținut, necesare pentru adaptarea la structurile cotidianului. „Masa” însă, în familia tradițională, avea caracter ritualic, accentuat și prin rostirea unei rugăciuni de către „capul” familiei. Caracter ritualic au și „laboratoarele” augmentate temporal și gestual cu tipuri sau obișnuințe fixate de ei însiși, ale creatorilor de valori, fie ele spirituale sau utilitare. Le putem numi cadre spațio-temporale inspirative.

În perioada postmodernă a destructurării și ștergerii granițelor, atitudine opusă eterogeniei, a parodiei și a pastișei, actul creației se desacralizează și cel al receptării se deceremonializează.

În viziune creștină, ritualul are un sens de liturghisire a tainei Întrupării lui Dumnezeu în creație și de părtășie a creației prin omul unit cu Hristos la cele dumnezeiești. Iar în acest sens oamenii nu sunt priviți ca natură evoluată ci ca preoți ai creației. Asemănările structurale se datorează faptului că lumea a fost creată unitar, cu rațiunile cuprinse în taina omului creat după chipul lui Dumnezeu întrupat, oamenii fiind „chemați să transfigureze aspectul sensibil al creațiunii cosmice, făcând să se vadă tot mai clar Dumnezeu prin acest aspect, ca Cel în care toți și toate au să se unească. Acțiunea sau mișcarea aceasta a ființelor umane trebuie să vină în întâmpinarea forțelor sădite în natură și să actualizeze toate posibilitățile lor într-o armonie între ele și cu trebuințele armonizate ale ființelor umane. Dumnezeu ne-a dat toate aceste forțe ca daruri imprimate de rațiuni complementare ce se lasă organizate spre folosul nostru, sau descoperite în raționalitatea și în frumusețea lor variată și totuși unitară”³. Ritualul este în sens creștin o formă de reactualizare a memorialurilor iconice și răspuns de creștere în sensul incarnațional-liturgic dat de iconomia divină⁴.

³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturgia Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004, p. 31.

⁴ Ritualul în sens creștin, arată Părintele Ghelasie Gheorghe, este astfel forma ce exprimă dimensiunea esențială liturgică a vieții create, totodată ca rememorare a chipului și ca răspuns de creștere spre părtășia în Hristos la cele divine. În această înțelegere hristologic-teleologică, „omul nu este produs al facerii lumii, ci arhemodel-arhememorial prin care Fiul Divin creează lumea, încât cosmosul-lumea are în sine memorialul chipului omului și îl recunoaște în propriile structuri ale făpturilor și lucrurilor lumii. Omul nu are funcții biologice asemenea biologicului vegetal și animal și constituția fizico-chimică a naturii pentru că este un produs evolutiv și de sinteză al acestora, ci pentru că au fost create după modelul chipului omului (și ca funcții și compozиție). Omul nu este maimuță evoluată sau animal ajuns la treapta superioară, ci asemănările sunt prin faptul că au fost create după arhemodelul omului. Nu omul este evoluția animalelor (și naturii în general) ci acestea sunt doar memorialuri de chip de om. Să nu se confundă chipul de om cu memorialurile sale înscrise în natură (cosmos)” „Facerea lumii este desfășurarea și pregătirea întrupării Fiului divin, ce se împlinește total în om”. Cuprinderea în vederea împlinirii tainei Întrupării dumnezeiești este reciprocă, dat fiind că atunci „când Dumnezeu creează pe om ia țărâna lumii玄密 ce îl are deja în memorialul său și aşa țărâna lumii poate primi chipul lui Dumnezeu ce îl se suflă, și aşa creează omul [ca] suflet viu” (Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Răspuns de Apărare*, Col. Isihasm, 2002, pp. 50-51).

Ceremonia

Actul ceremonial, sub aspect formal, este o întrerupere a activităților rutiniere, aşa cum sărbătoarea întrerupe activitatea de muncă.⁵ Deci, fundalul lor este pe de o parte mișcarea inerțială, iar pe de altă parte activitatea de muncă. Prin analogie, taxonomia vorbire - tăcere se intemeiază pe ceea ce considerăm, din punct de vedere ontologic, ca fundal.

Prin natură ceremonia e o repetare, o reluare, o reactivizare a unei scheme de comportament colectiv, gestual și sonor, executat în chip voluntar de actori-spectatori care cunosc schema, în baza unei credințe. Aici se generează, prin contagiune, o comuniune a participanților, scopul ei fiind acela de a solidariza grupul, de a-i asigura securitatea și de a se opune uitării. E un act de rememorare ca liant cu trecutul. Unele ceremonii au o doză mai mare sau mai mică de gratuitate, însă cele denumite ritualuri magice, prin care se invocă forțe supranaturale, au o pregnantă funcție pragmatică (v. G. Lukács), întrucât îmbracă intenția de a influența evenimentele viitoare. Lăsând la o parte dimensiunea estetică a tuturor trebuie să remarcăm la ele repetitivitatea și astfel să le circumscrim atitudinii mai cuprinzătoare a subiectivității de a se sprijini pe memorie cu scopul de a regândi, într-un fel sau altul trecutul. Trecutul ca realitate e încremenit și înghețat, dar odată retrăit, se mișcă și primește temperatură. Memoria nu înseamnă o re-informare sacadată despre trecut, ci un flux ombilical între acesta și prezent și ca rădăcină a acestuia. Altfel prezentul ar sta suspendat deasupra unui nesfărșit abis. Trecutul ne privește, precum și noi îl privim, pe când viitorul nu ne privește, dar noi îl privim.

Una dintre temele centrale ale lui Kierkegaard este repetarea. „Repetarea și reamintirea sunt una și aceeași mișcare, doar că în direcții opuse; fiindcă ceea ce ne amintim a fost și se repetă îndărăt (s.n.); în timp ce veritabila repetare ne-o amintim către înainte. De aceea repetarea, dacă e posibilă, îl face pe om fericit, în timp ce reamintirea îl face nefericit”; (...) „Dragostea repetată este cu adevărat singura fericită. Ea neavând, asemenea celei reamintite, nici neliniștea speranței, nici anxietatea aventuroasă a descoperirii și nici nostalgia reamintirii, dar având siguranța fericie a clipei.”⁶ Sub aspect temporal, repetițiile săvârșite în vederea unei „premiere” spectaculare nu reamintesc nimic, ci asemenea ritualurilor magice cu scop pragmatic „repetă” de mai multe ori nu o existență în trecut, ci un model mental pe care îl aproximează continuu până când actul coincide cu acel model intențional sau după expresia lui Luigi Pareyson când forma formantă se domolește în forma formată.

Bronislaw Malinowski consideră magia legată de mit; prin ea omul se supune forțelor naturii, dar prin intermediul energiei spirituale le poate adapta și controla. El subliniază ceea ce ne interesează pe noi, și anume că se exercită după aceleași reguli invariabile. Ne interesează deoarece, în afară de concursurile și competițiile care sunt unice, celealte spectacole se repetă, cu foarte mici modificări, în virtutea același invariant. Notăm în treacăt o observație banală și anume, că în cazul spectacolului cinematografic nu se produce nicio modificare.

Ernst Cassirer observă că fiecare domeniu particular își are propriile sale prescripții magice și că omul care le execută devine el însuși un actor în marele spectacol al naturii.

Ritualurile și ceremoniile, religioase, laice sau mixte, au ca trăsătură comună solemnitatea și comuniunea. Neexprimatul și tăcerea, ca legătură subterană a eu-rilor participante, dominarea trăirilor care nu încap în niciun cod elaborat, o solidaritate dincoace de comunicare, sunt note

⁵ v. și Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 127-142.

⁶ Søren Kierkegaard, *Repetarea*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000, p. 27.

care le grupează, alături de faptul că participanții sunt în același timp, actori și spectatori. Thomas Munro include aici și toate distracțiile organizate după reguli, unde se împletește laicul cu religiosul, dintre care unele au fost la început religioase și pregnant estetice, latura care s-a estompat în favoarea laicității. „Ritualurile religioase și laice din culturile primitive erau mai puțin separate între ele și de artă. Fiecare religie are ritualuri și ceremonii distinctive. Anumite tipuri de ceremonii sunt comune mai multor religii.”⁷ În multimea de ceremonii se includ și sărbători de sezon, inaugurări și în mod special, Sărbătorirea Sfinților.

Orice spectacol, dar mai cu seamă ritualul liturgic și ceremonialul artistic au menirea și puterea de a-l suspenda sau scoate pe spectator din cronologia și spațialitatea fizică și a-l proiecta într-o altă realitate nimbată de taine; de fapt această ieșire este totodată intrare, sau mai bine zis, ridicare pe o altă treaptă ontologică. Făcând disocierea mult răspândită între profan și sacru, corespunzătoare celei dintre laic și religios, Mircea Eliade arată că orice act religios presupune ieșirea din zona profană, din devenire și intrare într-o oază sacră, templul sau altarul, considerate „centrul lumii”.⁸

Ceremonia este o formă de activitate cultică sau laică, reglementată în vederea unei consacrări sau a unei confirmări solemne, periodice sau ocasionale, exercitată de către un grup sau în prezența unor participanți – spectatori care se împărtășesc din aceleasi valori.

Ceremonia sacră poate fi magico-mitologică sau magico-religioasă, iar cea profană poate fi civilă, administrativă sau militară, fără însă a se confunda cu eticheta. Cum arătam și mai înainte, reminiscențe cremoniale s-au perpetuat și le găsim în obiceiurile legate de ciclurile vieții omului sau de unele sărbători calendaristice (de muncă, confesionale, aniversare, comemorative), conjugate cu riturile ce le corespund în baza conformării la regulile invariabile păstrate prin repetare, ca un zăcământ tradițional ce nu trebuie lăsat în seama uitării. Este de la sine înțeleasă prezența convenției în aceste tipuri de activități psihosociale, dar și a comuniunii, în sensul că nu este nimic de aflat, totul este previzibil pentru participanți, ci numai resolidarizarea grupului prin trăirea simultană a acelorași stări emoționale, cu efectul secund de a evita înstrăinarea și iluzia comunicării prin semne.

Din imensitatea de studii având ca obiect acest tip de comportament, rezultă nu numai o lipsă de unanimitate în definirea termenilor de ceremonie, rit, ritual, magie, mit, ci și o lipsă de consens, ceea ce ne-a determinat să facem trimiterile din text.

Ritul, de exemplu, e o activitate legată de o superstiție sau credință, inițiat pentru a preveni sau anula efectul malefic sau a provoca efectul benefic. Este un act de credință prin care se invocă puteri supranaturale, iar ritualul este o dramatizare a ritului, un înveliș al lui considerat a fi substanță de ordin spiritual. Ritul poate fi esoteric sau exoteric. Unele dintre ele activizează un mit, un simbol, o alegorie. Ritul și mitul se pot afla în relație temporală de precedență, concomitență sau succesiune. Mitul, ritul și ritualul conlucreză într-o direcție dezirabilă. După criteriul scopului, sunt rituri de purificare, de fecunditate, de fertilitate, de creștere, de inițiere, de apărare, de trecere de la o vîrstă la alta, de victorie, etc.

Riturile sunt fenomene reiterative care pun în scenă un eveniment petrecut cândva și considerat fondator; în asemenea cazuri, evenimentul respectiv nu se rememorează, nici nu se refac, ci este el însuși cel autentic prin care se iese din timpul profan și din teroarea istoriei și se trece în cel sacru, fără margini.

⁷ Thomas Munro, *Artele și relațiile dintre ele*, Ed. Meridiane, București, 1981, vol. II, p. 408, din care recomandăm și paginile 375-412.

⁸ cf. Mircea Eliade, *Drumul spre centrul*, Ed. Univers, București, 1991, p. 129.

Victor Turner, un antropolog de renume, cu prestigiu și autoritate în domeniu, a sistematizat în opera sa fenomenul ceremonie și ritual, ca trăsături proprii tuturor societăților, inclusiv cea contemporană, cu modificările pe care le determină natura acestora. Pentru el, ceremonia este o formă de consacrare simbolică a unei ordini, iar ritualul o structură complexă ce îngemănează ordinea, normalul și anormalul, sacrul și profanul. Ceremonii publice sunt sfeștaniile, parăzile militare, deschiderea școlilor, etc., și presupun respectarea unor gesturi și comportamente colective, exercitatate într-un anumit cadru – spațial și spiritual – care alcătuiesc un cod simbolic, cu un conținut psihologic sublimat și afirmă coeziunea de grup și includ în mod tacit, o direcție anti-anomică. Orice putere politică, dar mult mai accentuat cea dictatorială și totalitaristă, recurge la diverse forme de ceremonii în care se cuprind un număr mare de executanți, marșuri, parăzi, alegorii pentru a demonstra forța de care dispune, capacitatea de organizare, legitimitatea și adeziunea populației la principiile sale. Festivismul pe care-l administrează în mod fastuos conține intenția de a fi percepute (puterile) și prin ceea ce îi transcende limitele. Turner arată că orice organism social conține o alternanță necesară simbolică între componența ierarhică și cea recuperatorie care destituie temporar ierarhiile și reinstaurează periodic comunitas – solidaritatea egalitară a originilor. Orice perturbare de lungă durată a acestor ritmuri poate deveni explozivă.

„Puterea bazată numai pe forță sau numai pe violență cunoaște o existență permanent fragilă; puterea expusă numai luminii rațiunii nu are prea multă credibilitate. Puterea nu se poate menține nici prin dominație brutală, nici prin justificare rațională. Ea nu se afirmă și nu se conservă decât prin transpunere, prin fabricarea de imagini, prin manipularea simbolurilor și organizarea lor într-un cadru ceremonial”. Ceremonializarea în aceste situații este puternic formalizată. (Georges Balandier, *Pouvoir sur scenes*). Azi, ritualizarea a cuprins toate sferele vieții sociale, dar istovită de orice religiozitate și chiar răsturnată întrucât se râde cu poftă de orice și solemnitatea se ridiculează în chip ceremonios.

La spectacolele non-artistice

*Carnavalul*⁹

În perspectiva teoriei semnelor (semiotica), toate spectacolele sunt coduri, adică sisteme de semne semantice și de reguli de operare cu semnele pe care trebuie să le dețină și spectatorul pentru a avea acces la sensurile lor, altfel spus, sunt structuri de limbaj.

Carnavalul este un limbaj de forme simbolice, concret-senzoriale prin care se exprimă o atitudine față de lume, forme care trebuie descifrate, „citite”, interpretate, descălcite. E o formațiune spectaculară arhaică evocativă, cu caracter popular, menită să distreze, să descătușeze energii depozitate și mocoșnici în conștiințul colectiv. Termenul desemnează o totalitate de serbări diverse și ceremonii de același tip. Rădăcinile sale se regăsesc însăpe în mentalitatea primitivă, însă a dăinuit cu o vitalitate impresionantă care poate fi pusă pe seama farmecului prin care a gratificat aceeași constantă general-umană. Natura, modul lui de a fi și efectele sale l-au făcut și un izvor al narăriilor literare și dramaturgice cu paternitate individuală.

Natura sa „sincretică”¹⁰, aspectul spectacular și caracterul ritual s-au modificat în funcție de epocă, de silueta spirituală a popoarelor, de natura festivității pe care a îmbrăcat-o.

⁹ v. M. Bahtin, *Problemele poeticei lui Dostoievski*, Ed. Univers, București, 1970, p. 168-190 și Cristian Pepino, *Regia spectacolului de animație*, Ed. UNATC Press, Buc., 2007, p. 294-317 – genuri teatrale.

¹⁰ idem, op. cit., p. 169.

Fenomenul carnavalizării sărbătorilor și ceremoniilor a primit o explicație magistrală în cartea lui Bahtin (v. în special, p. 168-190).

„Carnavalul este un spectacol fără rampă și fără împărțirea în interpreți și spectatori. Aici toată lumea participă activ, se integrează în acțiunea carnavalului. Oamenii nu contemplă carnavalul și, la drept vorbind, nici nu-l joacă, ci îl trăiesc, ei trăiesc conform legilor lui cât timp ele sunt în vigoare, cu alte cuvinte trăiesc viața de carnaval. Or, viața de carnaval este o viață scoasă din făgașul ei obișnuit, este oarecum o «viață răsturnată», o «lume întoarsă pe dos»” („un monde à l'envers”) (p. 169). Mai este de reținut faptul că în autonomia lui temporară rezidă și împrejurarea că în interiorul lui se abrogă sistemul ierarhic din viață cotidiană, obișnuită – și domină contactul degajat și familiar dintre oamenii participanți la mascaradă, uitându-se diferențele, batjocorindu-se rangurile și luându-se totul în derâdere ca o răzbunare împotriva convențiilor sociale cu febrilitatea permisă de această conjunctură.¹¹

Indiferent de structura ei, sărbătoarea este un spațiu al voioșiei și destinderii în colectiv, participanții fiind actori ce-i cunosc codurile și le aplică în mod voluntar. Ea se aseamănă, prin aceea că delectează, cu orice spectacol. Sub acest aspect și carnavalul este un spectacol – sărbătoare în și prin care însă, se destructurează rânduiala vieții cotidiene, pentru o perioadă. De aceea credem că aceste evenimente, organizându-se periodic și previzibil au și o funcție terapeutică. „Carnavalul a fost conceput pentru a servi ca paradigmă sau model pentru întreaga lume modernă sau postmodernă. (...) El reprezintă anti-structura creatoare în raport cu modernitatea mecanică. Carnavalul este opusul fanteziei sau falsului: el solicită trăiri adevărate, triste sau fericite. În esență, el este vesel și nu ne putem însela asupra autenticității fericirii care radiază pe fețele participanților sau în cântecele lor. Nimeni nu se poate simți stânjenit în lumea multidimensională a carnavalului”¹². E vorba aici de „ieșirea” din rolurile vieții cotidiene și intrarea în codul spectacolului public cu puterea lui eliberatoare, deși tot roluri sunt. (v. națiunea de liminalitate, care este modul cum oamenii se comportă acționând în limita anumitor roluri, căci din rolul social nu se poate ieși decât prin însigurare voluntară ... codurile rolurilor fiind învățate și ritualizate.)

Sărbătorile sunt intreruperi ale activităților de muncă, aşa cum arătam mai sus, un fel de pauze menite să relaxeze, religioase sau laice, cu caracter periodic sau conjunctural, de cele mai multe ori implicând o ceremonializare fixată pe anumite coduri sau reguli, cunoscute și respectate de către participanți, dar și de către „martorii” lor spectatori. Sărbătorile calendaristice sunt însă și pauze de odihnă fizică, relaxare psihică și prilej de meditație; a șaptea zi biblică este o poruncă divină.

Ritualizarea este introducerea solemnității și a regularității în cadrul anumitor întruniri ceremoniale. Ea este foarte răspândită în toate societățile și exprimă emblematic tipuri de cultură. Sărbătorile dionisiace (v. ditirambii) au în comun cu carnavalul, dezlănțuirea pornirilor ancestrale, abolirea normelor de conviețuire, dar prin raportare la constrângerile structurilor din viață socială cotidiană și în grup, neputând să carnavalizezei de unul singur fără să fie taxat ca clinic pentru psihiatrie. De altfel, în măsuri diferite, toate artele pretind comtemplatorului o așezare ceremonială față de ele. „Reintroducând dinamismul în artă, curentul romantic cultivă mai puțin frecvent ritmul repeziciunii sau al pornirii furtunoase. De preferință, gustul romanticismului se îndreaptă înspre mișcarea lentă din cadrul ceremonialului; înclinația către

¹¹ Mihai Coman, *Introducere în antropologia culturală (Mitul și ritul)*, Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 215-242.

¹² V. Turner, 1983, p. 124, apud Mihai Coman, p. 222.

figurarea miturilor sau a riturilor religioase, orientarea către evoluția lentă a istoriei, atenția dată elaborării seculare a poeziei populare, toate stimulează convingerea că reacțiunea romantică s-ar oferi la faza încetinelii; însuși simbolul curgerii, ce și-l însușește acest curent, indică și natura mișcării temporale pe care o cultivă cu precădere”¹³

Ritualizările sunt prilejuri de reculegere, dominanta lor participativă este trăirea, augmentată de ansamblu gestual.

De ex. filmul de fițiune ar ține de ritual deoarece dezvăluie un sens ascuns până atunci, recurgând la procedeul urcușului pe etape combinat cu ocolișurile necesare pentru a stimula încordarea așteptării. Unii autori atribuie însușirea de ritual numai spectacolului teatral, luând în considerare nemijlocirea relației scenă – spectator și prezența în actu a omului actor pe scenă. Desigur că ambele tipuri de spectacole prezintă asemănări cu ritualul, dar nu orice asemănare ne conduce către identificare. Privit din punct de vedere estetic, ritualul are dimensiune estetică, dar nu e artă. Unghiul din care privim un anumit fenomen nu-i schimbă natura și esența și ... nu orice comportament fie el și artistic, care încântă până la fascinație, este unul magic.

Ernst Cassirer, în cartea *Eseu despre om*,¹⁴ optează pentru o definiție a lui Malinovski: „Ceremonialul întemeiat în perspectivă supranaturală rezultă din viață, dar el nu minimalizează niciodată eforturile practice al omului. În ritualul său magic sau religios, omul încearcă să influențeze miracolele nu pentru că el este întru totul conștient de ele”.

În încheierea acestui excurs și pe marginea conceptului de ceremonie redăm o definiție orientativă: „Orice comportament repetat în mod regulat, care nu solicită sau solicită foarte puțin gândirea și care este mai degrabă învățat decât înnașcut. Obișnuințele se dezvoltă prin repetiție și confirmare.”¹⁵

Prof. Univ. Dr. Gheorghe Ceașu

¹³ text reproducus în revista România Literară, din 29 mai – 4 iunie, 2002, p. 17 care e un fragment din teza de doctorat a lui Edgar Papu susținută în anul 1945

¹⁴ Ernst Cassirer, *Eseu despre om*, Ed. Humanitas, București, 1994, la pag. 115.

¹⁵ The New Encyclopedia Britanica, vol. V, p. 602.



Cerșetorul ca marginal al centrului

Când treci pe lângă el îl priveşti din afară, ca pe un om nedus până la capăt, nefinisat. De pe marginea instabilă a societății îți întinde mâna și îți cere să îi dai. Tu ai, el este. Tu încă nu ești. El nu mai are. Din întâlnirea totdeauna providențială dintre tine și el, prin el tu poți fi, iar el, pentru o clipă, poate avea.

Tu îl consideri un marginal și el este dintotdeauna în centru.

Când îți întinde mâna nu tu îl miluiești pe el. El se milostivește de tine.

De fiecare dată când treci mefient și suspicios pe lângă el ratezi prilejul de a te situa în centrul. Ce este centrul ne explică toate cărțile sufletului. Sinonime cu „centrul” sunt „realitatea”, „puterea”, „plenitudinea”. Din centrul poți intra nemijlocit în subteranele, mijlocul și supraterestrul lumii.

Paradoxal este că poți obține biletul spre cele trei direcții plătind cu un însemn al Mamonei, un simbol dureros al intervalului dintre neființă și Cel ce este.

Dacă ar fi conștient de propria valoare sau de valoarea schimbului marginalul societății îți-ar putea cere mai mult. Să plătești cu viață, iată adevărul preț. Dacă ar face-o, ar ieși însă din centrul său și ne-am întâlni cu el la periferia lui, în centrul lumii noastre. Ar fi ca noi și nu l-am mai putea recunoaște.

Stai față în față cu el. Cine este aproapele cui? Educat de mic în instituțiile materne ale egocentrismului ai răspunde că el este aproapele tău pentru că tu ești centrul, reperul relației dintre tine și el.

Presupunând că te-am convins de importanța întâlnirii merg mai departe și îndrăznesc să îți spun că sensul ciocnirii dintre Omul Care Are și Omul Care Este țășnește dintr-o lipsă: tu ai nevoie de un capital minim de ființă, el este nevoit să îți ceară, pentru timpul care i-a mai rămas de parcurs, merinda de drum.

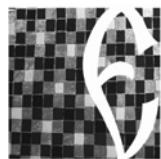
Toate aspectele întâlnirii dintre ființă centrală și cea mărginașă au fost scoase la lumină de singurul Om care era deplin și Fiu. Asumând deopotrivă centrul și marginea ne-a atras atenția să fim trei, să nu ratăm ocazia.

Cerșetorul nostru cel de toate zilele ne mărginește hotarul proprietății ființe în măsura în care noi îi dăm din ceea ce el n-a avut niciodată și nici nu poate deține. Ar putea doar să primească.

Să îl îmbrăcăm, să îl hrănim, să îi potolim setea.

El ne ajută să fim.

Ciprian Voicilă



Secul Ecumenismului: Ce înseamnă să iezi în serios diferențele teologice¹

1. Teologia apuseană contemporană și teologia Bisericii din primul mileniu: bioetică și confruntări culturale ale secolului XXI

Se poate vorbi astăzi despre o creștinătate în lume numai în sensul aproximativ, în care se vorbește în mod obișnuit despre o „medicină”. Și acolo se trec cu vederea înțelegeri foarte diferite și în domenii largi inconciliabile, atunci când spre exemplu medicina științifică practicată în țările dezvoltate este cuprinsă în denumirea de medicină laolaltă cu formele ei speciale de homeopatie, chiropractică, hidroterapie și tratamente naturiste, sau chiar odată cu ale medicinei tradiționale chinezeești sau indiene. Toate aceste moduri diferite de a „face medicină” nu sunt chiar deloc puse de acord în privința a ceea ce înseamnă precis „boala” sau „tratament eficace”. Cu toate acestea, aceste modalități sunt slab legate una de alta prin anumite asemănări de familie, fapt care permite ca toate acestea să primească totuși denumirea de „medicină”. În același chip nu există o teologie creștină, și cu aceasta nici o bioetică creștină, ci ambele iarăși numai într-un înțeles aproximativ bazat pe astfel de asemănări de familie. La fel ca în medicină, între reprezentanții diferitelor forme de creștinism dezacorduri fundamentale cu privire la modul în care poate fi atins scopul urmărit (în medicină o vindecare eficientă, iar în cazul creștinismului, o viață autentică creștină). Drept aceea niciunui medic (indiferent de felul de medicină practicat) nu î-ar veni ideea să caute un „consens ecumenic” între modalitatea științifică și diversele modalități neștiințifice de practicare a medicinii. În exact același fel se manifestă acest nonsens în privința diferitelor creștinisme. Tocmai acest nonsens nu este sesizat în discursul ecumenic dominant. De ce se întâmplă aceasta?

Printre cele mai importante „feluri” de creștinism se numără pe de o parte mariile confesiuni ale Apusului – i.e. romano-catolicismul și diversele grupări protestante – iar pe de altă parte Biserica primului mileniu. Dezbaterea ecumenică se mărginește în Occident la primele. Aici diferențele sunt învăluite probabil mai ales prin aceea că romano-catolicii și protestanții sunt condiționați printr-o dialectică care îi definește prin opozиie reciprocă. Protestantismul s-a dezvoltat din încercarea de împotrivire în fața erezilor evidente ale creștinismului de inspirație medievală (d. ex. jurisdicția universală a papilor, afirmarea existenței purgatoriului și practica indulgențelor). Această încercare s-a efectuat în cadrul unei limbi și unui univers conceptual, care

¹ Acest eseу este o versiune prescurtată și revizuită a unui eseу apărut sub titluл „Why Ecumenism fails: taking theological differences seriously” în *Christian Bioethics – Non-Ecumenical Studies in Medical Morality*, Vol. 13, No. 1 (January-April 2007) pp. 25-52. A fost tradus de către Johannes Wolf și Corinna Delkeskamp-Hayes în germană și a apărut în *Der Schmale Pfad*, Vol. 23, March/April 2008, pp. 121-147. Traducerea sa în română și publicarea în *Sinapsa* s-au efectuat cu permisiunea revistei *Der Schmale Pfad*.

la rândul său a fost împrumutat din acea sinteză culturală între teologie și filosofia pagână, care a influențat romano-catolicismul Evului Mediu târziu. La rândul ei, reacția protestantă a pornit de la presupunerile care s-au datorat acelei sinteze, care însă în plus, la fel ca și convingerile romano-catolice, au deviat de la credința Bisericii primului mileniu. Între presupozițiile preluate de protestantism din catolicism s-au numărat în special acelea că harul divin se manifestă drept „creat” și că mântuirea omului nu mai constă în îndumnezeirea sa. Aceste schimbări radicale provin de la Augustin de Hippo (354-430 î. Hr.), ale cărui scrieri teologice în cadrul creștinismului latin au exercitat o influență considerabil mai profundă decât în centrele grecești ale Bisericii Primare. Pe de altă parte protestantismul a preluat de la Augustin poziții care au fost mereu marginalizate cu o neîncredere înteleaptă de către catolici, în probleme esențiale pentru propria înțelegere a creștinismului (d. ex. predestinarea sfintilor). Asemenea recursuri la un părinte deosebit de prețuit la Roma s-au efectuat de fapt în opozиie față de romano-catolicism (d. ex. față de modul în care era acolo afirmată sfintenia lucrării), însă au rămas mai departe dependente de moștenirea spirituală a catolicismului. Încă de timpuriu în Apusul latin s-a format o Biserică relativ autonomă în raport cu unitatea ecumenică a spațiului mediteranean mai întins.

Prin edificarea unui nou Imperiu apusean în anul 800 sub Carol cel Mare² acest drum distinct s-a consolidat, mai ales prin aceea că Biserica apuseană a ridicat acum în plus propriile pretenții imperiale asupra Imperiului bizantin. Astfel a luat naștere acea cultură distinctă, care a pregătit condițiile generale teologice și pentru strădaniile reformatoare protestante. Așa s-a format, în urma confruntărilor dintre cele două confesiuni, și cunoașterea de sine atât a romano-catolicilor de astăzi cât și a celor mai importante grupări protestante. Mai întâi s-au definit protestanții prin critica adusă romanilor, în care (d. ex.) au invocat căsătoriile preoților recunoscute în Biserica primelor veacuri, și au refuzat preoția exclusiv celibatară ca pe o inovație ilegitimă. Mai apoi s-a definit înțelegerea de sine romană prin contrast în disputa cu protestanții. Conciliul de la Trident (1545-1563) și Contrareforma sunt în acest sens exemple proeminente. Mai întâi la Conciliul de la Trident (ca să dăm doar un exemplu cu privire la rolul acestei confruntări în clarificarea înțelegerei de sine) ierarhia romană a stabilit Lista *de fide* general obligatorie a Cărților Scripturii³. În ciuda contrastelor care s-au format, ambele confesiuni au rămas totuși condiționate de părerea, răspândită deja în Apusul latinizat, că rațiunea filosofică

² Papa Leon al III-lea l-a încoronat pe Carol cel Mare în cadrul celei de-a treia Liturghii din noaptea Nașterii Domnului a anului 800. Acest fapt a pus în mișcare forțe care prin numeroase hotărâri bisericești și dezvoltări teologice a condus la deplina dezvoltare a romano-catolicismului ca o religie separată și în opoziție față de creștinismul ortodox, care până atunci unise Europa răsăriteană și apuseană. În noul Imperiu de Apus s-a ajuns prin atitudini noi față de teologie și poziția filosofiei în teologie, în mod treptat, la o remodelare a concepției occidentale asupra creștinismului. Dacă ar fi să alegem un eveniment care să desemneze începutul călătoriei teologice a Apusului spre romano-catolicismul separat, primul și întâi de toate ar fi încoronarea lui Carol cel Mare. Cu toate acestea trebuie să remarcăm în mod restrictiv faptul că Biserica Romei a fost exclusă și ea singură s-a autoexclus din comuniunea cu creștinismul originar al primului mileniu abia mai târziu, aşadar într-un moment în care diferențele față de creștinismul originar au devenit evidente și profunde. După cum spune James Bryce: „Încoronarea lui Carol nu este numai evenimentul central al Evului Mediu, ci este de asemenea unul dintre rarele evenimente despre care, în sine luat, s-ar putea spune că dacă n-ar fi avut loc, istoria lumii ar fi curs altfel” (Bryce, 1959, p. 41).

³ Romano-catolicismul a tratat problema privitoare la canonul Vechiului și Noului Testament la nivel sinodal, pentru întreaga creștinitate română, pentru întâia oară în aşa-numita bulă de unire cu copții (Şedința a XI-a, 4 februarie 1442, Conciliul de la Basel-Ferrera-Florența-Roma). O poziție integrală, oficială a fost susținută mai întâi la Conciliul de la Trident (ședința a IV-a din 8 aprilie 1546, primul decret).

discursivă ar constitui nucleul oricărei teologii. Tocmai această moștenire intelectuală a îndepărtat tot mai mult de Biserica din Vechime formele apusene ale Creștinismului.

Marile confesiuni creștine ale Apusului și-au academizat teologia lor tot mai mult începând cu Evul mediu târziu, i.e. sub influența modurilor de cercetare și expunere filosofic-rationale. Ca urmare au ajuns prin aceasta tot mai adânc într-o îndatorare vizavi de acele pretenții (referitoare la consistența noțională și verificabilitatea empirică), care au precizat discursul filosofiei și al științelor naturii într-o cultură tot mai seculară. Împrumuturile făcute în mod nereflectat din logica sau metodica unei culturi încunjurătoare conduc mereu la faptul că teologia potrivită se schimbă imperceptibil și progresiv după „chipul și asemănarea” caracterelor seculare ale acestei culturi.

Un exemplu elocvent ne oferă aici modul în care, după chipul și asemănarea culturii toleranței din jur, acceptarea morală a avorturilor sau a relațiilor homosexuale câștigă teren în cercuri creștine tot mai largi, deși asemenea practici au fost condamnate vreme de două milenii de către tradiția creștină⁴. În vreme ce modurile de gândire și valide seculare de gândire și judecată se internalizează, creștinii apuseni se îndepărtează în același timp tot mai mult de creștinismul primului mileniu (Voi numi acest creștinism originar „creștinism tradițional”). Teologia creștinilor apuseni devine prin aceasta tot mai incompatibilă cu teologia tradițională. Această teologie occidentală se asemănă prin urmare într-un mod tot mai pronunțat culturii seculare, cu criteriile ei epistemologice și normative.

După cum am remarcat deja, temeiul acestei schimbări este constituit de orientarea spre filosofia speculativă ca element esențial al teologiei, care a atins punctul său culminant în scolastică. Această turnură a marcat începutul unei reinterpretări culturale cu consecințe pregnante a raporturilor între rațiunea umană, teologie și cultura creștină. Raționalitatea discursivă și rațiunea speculativă au fost împuternicate să ordoneze și să evaluateze conținuturile teologice. La capătul acestei dezvoltări omul este pregătit pe de o parte să modifice oricând teologia ca unul în mod conștient „posttradicional”, pe de altă parte s-o preschimbe într-o filosofie morală, care nu mai poate fi distinsă de o reflecție morală pur și simplu seculară. Pe de o parte invocă astfel rațiunea acei creștini, care au internalizat cultura modernilor, pentru a numi în chip nou pe Dumnezeu, Care totuși ne-a descoperit propriile Sale nume. Ei îl numesc „Mamă” în loc de „Tată” și își iau libertatea să asalteze din nou Treimea, numind-o „mamă compătimitoare, copil iubit și pântec dătător de viață” (Migore 2006, p. 3). Pe de altă parte privirea asupra păcatelor este redusă prin preocuparea de corectitudinea morală; suferința, boala și moartea ajung să fie înțelese separat de distanțarea, legată de căderea lui Adam în păcat, a oamenilor de energiile divine dătătoare de viață, și prin urmare sunt socotite drept ceva „firesc”.

Pentru creștinii care s-au format într-o cultură atât de pregnant „apuseană” și au fost influențați de ea este astfel foarte neobișnuit să vadă în „creștinismul tradițional” al primului

⁴ Avortul și relațiile homosexuale au fost condamnate încă de la începutul creștinismului. Așa se întâmplă spre exemplu în Didahie: „Să nu săvâršești nicio sodomie... să nu provoci cumva vreun avort” (Dihahia, II 2, vol. I, p. 311f). Atât în Sfânta Scriptură cât și în Sfânta Tradiție se întâlnesc numeroase condamnări ale păcătoșeniei actelor homosexuale (pentru o recapitulare a perspectivelor creștine tradiționale vezi Engelhardt 2000, p. 245-247, 294-295). Condamnarea avortului de către Biserica primelor veacuri este la fel de clară și de frecvent atestată (pentru amânunte vezi Engelhardt 2000, p. 275-281, 303-306). Totuși sub influența reflecțiilor filosofice creștinismul occidental a început să se îndepărteze de duhul Bisericii timpurii. Astfel spre exemplu, înrăurit de filosofia aristotelică, Toma de Aquino făcea deosebire în problema avortului între vina morală a avorturilor timpurii și târzii. Doar cele din urmă aveau pentru el greutatea unei crime (vezi Thomas Aquinas, *Summa Theologica* II, II, 64, Art. 8; vezi de asemenei: *Aristoteles Stagiritae: Politicorum seu de Rebus Civilibus*, Cartea VII, Lecția XII).

mileniu altceva decât o treaptă de cultură și credință care a fost depășită. Lor nu le rămâne decât să-i desconsidere pe cei care se recunosc în zilele noastre exponenți ai acestei tradiții, etichetându-i drept „fundamentalisti” și „nostalgici”. Este în general necunoscut în perimetru creștinismului de factură scolastică faptul că teologia primului mileniu este trăită peste tot pe pământ cu o credință nesfâșiată și în veacul al XXI-lea și formează o „Contra-Cultură” respectabilă (în ciuda faptului că nu prea este luată în seamă în zona publică apuseană)⁵. Acolo unde aceste lucruri sunt percepute, luarea în serios a existenței acelei contraculturi este împiedicată de convingerea dominantă că pretențiile cognitive și normative dominante trebuie apărate din principiu în forumul confruntărilor sociale publice. Însă această cerință se reazimă la rândul ei deja pe acea supunere a discursului teologic sub verdictul raționalității seculare, prin care creștinismul scolastic s-a îndepărtat de cel tradițional. Amploarea compromiterii teologice astfel cauzate devine clară atunci când realizăm că creștinii sunt chemați să nu se conformeze mediului înconjurător, ci să-l schimbe, să-l convertească și să-l sfîrșească. Confirmarea pe care Biserica cea una a primelor trei veacuri a căutat să obțină de la mediul înconjurător secular a constat în Botezul membrilor acestuia. De asemenea creștinismul, dacă vrea să fie fidel vocației sale, trebuie să se dovedească „acceptabil” public și în secolul XXI, prin aceea că prin mărturisire, pocăință, botez și, dacă e nevoie, martiriu, aduce opinia publică pe calea sa. Însă pentru toate acestea nu este decisivă „acceptarea socială”, ci acceptarea sa prin Dumnezeul cel viu. Un creștinism fidel acestei meniri este „tradițional” în sensul unei transmiteri reușite a învățăturii, a *paradoseis*-ului [2 Tes. 2, 15] apostolic. Cu aceasta el este deopotrivă „tradițional” în sensul unei constante călăuziri a Bisericii de către Duhul Sfânt, Care asigură unitatea acestei Biserici peste generații.

Abia privirea la această alternativă tradițională dezvăluie limpede amploarea rupturii amintite la început între creștinismele profund incompatibile. Această alternativă opune o rezistență hotărâtă tendinței dominante în Occident, de a conforma creștinismul ambianței seculare. Numai plecând de aici se înțelege zădărnicia tuturor strădaniilor de a ajunge pe calea înțelegerilor discursivee la poziții comune fundamentale morale sau dogmatice, și prin aceasta la un „Ecumenism” interior-creștin. Înainte să poată fi indicată o cale mai plină de sens spre ecumenismul creștin, este nevoie de o reliefare ceva mai pronunțată a diferențelor. Vom întreprinde aceasta în următoarele două secțiuni.

II. Teologie, filosofie și modernitate: ruptura între creștinismul tradițional și cele post-traditionale

După cum s-a precizat deja, concepțiile aflate în conflict cu privire la creștinism și teologie, care disting creștinismul tradițional de creștinismele moderne dominante ale Apusului, rezultă în mare măsură din încercarea, caracteristică pentru acestea din urmă, a unei sinteze între filosofie și teologie. Această sinteză marchează până în zilele noastre creștinismul occidental. Ea a făcut din teologie întâi de toate o disciplină academică. Prin aceasta filosofia a încetat – și aceasta s-a întâmplat deja în Evul Mediu european – să slujească teologiei ca o simplă roabă smerită, care ia asupra sa osteneala analizei conceptuale sau a punerii în lumină a aplicării

⁵ Orientarea spre viitor a acestor trepte deloc „depășite” ale creștinismului se lasă citită nu numai în direcția sa eshatologică mult mai consistentă, ci și în faptul că tradiționaliștii fundamentaliști (i.e. fideli fundamentelor) se „reproduc” în mod remarcabil atât în ce privește prezența spirituală cât și biologic (Longman 2004 și Ratzinger 2006, p. 119).

adevărurilor teologice sau doar pune la dispoziție mijloacele retorice în lupta împotriva ereticilor⁶. Renunțând la rolul său care era numai unul subordonat, filosofia a câștigat rangul unei doamne autoritare. Prin aceasta teologia s-a transformat conform condițiilor impuse de filosofie.

Pentru a putea evalua mai precis această schimbare de rol între filosofie și teologie, trebuie să se țină cont de plurivalența noțiunilor de „filosofie” și „teologie”. Ambele noțiuni cuprind o întreagă serie de proceduri diverse. În ce privește filosofia, se pot distinge cel puțin șase înțelesuri.

1. Filosofia ca cercetare speculativă, discursivă, rațională a sinelui. Aceasta include metafizica generală și metafizica specială (d. ex. psihologia rațională). Ea se bazează exclusiv pe capacitatea omenească de reflecție discursivee [,a vorbirii și a cugetării”].

2. Filosofia ca analiză conceptuală a domeniului și validității asemeniilor și argumentelor, precum și a diferitelor moduri de a experimenta și înțelege realitatea și morala. Pentru raporturile filosofiei cu teologia este important faptul că aici nu sunt luate în considerare afirmațiile și argumentele care se întemeiază pe experiența spirituală (*noetică*)⁷. Scopul unei asemenea analize filosofice este un progres substanțial în teoria cunoașterii, metafizică și morală (incluzând bioetica aferentă). Acest înțeles al filosofiei cuprinde filosofia analitică și hermeneutică a timpului nostru.

3. Filosofia ca descriere și analiză, controlate metodic, ale conținuturilor conștiinței (excluzând iarăși pe cele transmise *noetică*) cu scopul de a dobânde o nouă cunoaștere asupra realității și moralei. Acest înțeles al filosofiei cuprinde fenomenologia.

4. Filosofia ca tindere spre claritate, în măsura în care se lasă câștigată prin distincții conceptuale, deduceri de consecințe și puneri în lumină de presupozitii. În acest fel se lasă interpretate poziții filosofico-morale, metafizice și epistemologice deja existente cu privire la implicațiile lor. În același timp nu se stabilește totuși pretenția de a se obține prin aceasta progrese substanțiale în înțelegerea filosofiei morale, epistemologiei sau metafizicii.

5. Filosofia ca introducere a reflecțiilor discursivee în sprijinul și afirmarea inteligibilității pozițiilor religioase/metafizice/morale specifice. Argumentele și analizele propuse aici nu sunt totuși privite ca suficiente pentru a arăta validitatea și rezonabilitatea pozițiilor. Se recunoaște

⁶ Caracterizarea medievală timpurie a filosofiei ca slujnică a teologiei (*ancilla theologiae*) era gândită ca o avertizare împotriva riscurilor filosofiei. Noțiunea de „slujnică” trebuia să certifice faptul că filosofia nu preia în teologie vreun rol hotărâtor cu privire la conținut (vezi d. ex. Copleston 1962, vol. 2, *Mediaeval Philosophy*, partea I, p. 167).

⁷ Cunoașterea duhovnicească (noetică) care poate fi desemnată drept cunoaștere mistică creștină este o cunoaștere empirică ce nu este dobândită prin percepții senzoriale. *Noesis* nu reprezintă doar o noțiune filosofică grecească, ci în utilizarea sa creștină desemnează forma esențială a cunoașterii, o cunoaștere care este familiară teologilor creștini ortodocși. Astfel, conceptul grecesc de *nous* (care este întrebuișat de Părinți spre a indica organul cel mai înalt al sufletului, pentru că desemnează capacitatea de a primi descoperirile dumnezeiești) înglobează la rândul său cel puțin două reprezentări cu totul analoge în siriană: prima este *hauna* – Spîrît – o facultate activă care sesizează lucrurile duhovnicești (spirituale), se dedică rugăciunii curate și este introdusă prin har în descoperirea dumnezeiască. Cea de-a doua este „Spiritul (*mad'a*), facultatea de perceptie duhovnicească, care are scopul de a primi descoperirea dumnezeiască, asemenei pupilelor ochilor trupei, în care pătrunde lumina perceptibilă prin simțuri” (Sfântul Isaac Sirul 1984, p. 323, notă). Cf. Mt. 5, 8, primesc cunoașterea duhovnicească (noetică) cei curați cu inima, care îl văd pe Dumnezeu. Această cunoaștere este afectată îndeosebi prin căderea în păcat (Romanides 2002). Teologia în sens strict cuprinde o cunoaștere duhovnicesc-empirică a lui Dumnezeu și prin Dumnezeu a realității.

însă faptul că pentru o asemenea dovedire trebuie presupuse de asemeni drept valabile și alte premize și reguli ale demonstrației. (Această înțelegere domnea la sofisti, la numeroși retoricieni și la primii apologeți creștini)

6. Filosofia ca tindere spre și/sau ca expresie a adevărului creștinismului, călăuzită de Duhul Sfânt⁸.

Filosofia înțeleasă în prima accepție a fost cea care a impulsionat sinteza culturală întreprinsă la originile creștinismului apusean. Cu timpul însă în diferitele teologii apusene a căpătat un rol la fel de însemnat filosofia înțeleasă în a doua și a treia accepție. În cea de-a patra accepție a ei, filosofia este compatibilă cu rolul tradițional al filosofiei în teologia creștină (vezi mai jos: cel de-al treilea înțeles al teologiei). În cel de-al cincilea înțeles filosofia descrie folosirea ei de către apologeți creștini timpurii, iar cel de-al șaselea înțeles este dobândit în legătură cu înțelegerea creștină tradițională a teologiei.

Și pentru noțiunea de „teologie” trebuie distinse cel puțin șase accepții, atunci când se urmărește detectarea schimbărilor generate de influența filosofiei asupra teologiei occidentale (împreună cu părerile asupra legăturii între păcat, suferință și boală). Să începem cu tradiția creștină, aşadar cu teologia care este cultivată până astăzi în Biserica ortodoxă. În cadrul acestei Tradiții „teologia” are patru înțelesuri.

1. Teologia ca știință empirică duhovnicească (noetică). Teologia creștină tradițională este în esență duhovnicească-empirică. Ea constituie o formă a cunoașterii mistice. Cunoașterea teologică creștină nu este discursiv-rațională *sensu stricto*. Luată în acest sens, teologia este mult mai mult rodul unei nevoițe, purtate în dreapta credință, prin rugăciune, milostenie, asceză, priveghere și liturghisire, de a construi o relație cu Dumnezeu. De aceea teologia creștină (ca și bioetică sa) are în mod tradițional un caracter liturgic. Prin harul lui Dumnezeu această strădanie poate să conducă la o cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu (i.e. a energiilor Sale necreate) și prin Dumnezeu la cunoașterea nemijlocită și totodată intuitivă a ființei create. Teologia considerată în această accepție se fundamentează pe lepădarea de sine și întoarcerea spre Dumnezeu. Această lepădare de sine începe în voință, nu în reflecția discursivă, rațională, sau în contemplarea discursivă intelectuală, ci mai precis în pocăință. Desăvârșirea sa se află prin ajutorul lui Dumnezeu. Această semnificație a teologiei constituie teologia *sensu stricto*. Ea reprezintă spiritul Bisericii, care nu se schimbă sau dezvoltă, căci Biserica este Trupul lui Hristos (Col. 1, 24) în Duhul Sfânt, și Hristos este Același ieri, azi și pururea (Evr. 8, 4). Aici nu este vorba numai de „experiență spirituală” sau „experiență creștină a credinței”, ci de experierea lui Dumnezeu (i.e. a energiilor Sale necreate) de către cei curați cu inima (Mt. 5, 8).

2. Teologia ca relatare (orală sau scrisă) a experiențelor făcute în chip îmbelșugat prin teologia privită în sensul dintâi, începând cu vremea Apostolilor. Biserica nu produce literatură atunci când scrie Evanghelia, nici nu se ocupă cu filosofia atunci când formulează dogmele, ci în ambele cazuri aduce la lumină bogăția vieții celei noi ascunse în ele.

3. Teologia ca lectură pătrunsă de rugăciune a unor relatari scrise cum sunt cele aflate în Scriptură sau în alte părți (d. ex. în Liturghie)⁹. Aceste citiri sunt întreprinse de către Biserică în

⁸ Cu privire la filosofie în cea de-a șasea accepție (de cunoaștere a lui Dumnezeu și a poruncilor Sale) iudeul alexandrin Philo adoptă o poziție asemănătoare celei a creștinismului ortodox. „Această cale împărătească este, după cum am arătat, filosofia autentică și propriu-zisă. Ea va fi desemnată de Lege ca afirmație și cuvânt al lui Dumnezeu” (Philo of Alexandria 1981, p. 208).

⁹ Caracterul liturgic al teologiei creștine, care dă seama despre caracterul simbolic natural al vieții omenești, cuprinde și ritualul liturgic însuși; actul liturgic este act ritual, deoarece omul este un mânuitor de simboluri

duhul Părinților cu ajutor haric, înăuntrul condițiilor de bază noetice stabilite de către teologia luată în prima accepție. Relatăriile cu privire la descoperirile dumnezeiești sunt prin urmare gândite aşa cum este privită o icoană în dreapta încinare și dreapta credință. De aceea relatăriile-descoperiri de acest fel (d. ex. ale Bibliei) se cer parcurse cu dreaptă cinstire. Aceasta implică mai departe faptul că „în afara Bisericii Evanghelia este o carte sigilată și de neînțeles... Evangelia și dogma sunt expresii ale acelaiași Duh al Bisericii. Din acest motiv Evangelia nu poate fi înțeleasă în afara Bisericii, nici Dogma în afara Liturghiei” (Vasileios, 1984, p. 18). Descoperirile păstrate în trecut se prezintifică în cursul unei asemenea lecturi prin Duhul Sfânt, Care păzește Biserica de-a lungul timpurilor. În acest sens cântă Biserica spre exemplu în Duminica încinată pomenirii sfintilor părinți de la primele șase Sinoade Ecumenice: „Astăzi părinții de Dumnezeu purtători au vestit împreună...” (Nassar, p. 558, sublinierea adăugată). De aceea teologia biblică este în miezul ei și teologie liturgică.

4. Teologia ca reflecție discursivă la ceea ce a fost deja dat prin teologia în sens strict (prima accepție) în descoperirile de Sine ale lui Dumnezeu, consemnată apoi (în a doua sa accepție) și preluată mai departe în modul dreptei încinări (teologia în al treilea sens). Creștinismul tradițional, care este ținut viu și înfloritor în creștinismul ortodox, se ocupă astfel și în mod academic cu analiza și interpretarea cunoașterii teologice. Analiza conceptuală introdusă aici nu este totuși dependentă de vreo poziție filosofică cu privire la cunoașterea sau natura lumii. Astfel de analize nu conduc la vreo cunoaștere nouă, nici nu sprijină oarecare dezvoltări ulterioare ale învățăturii. Ceea ce prezintă teologia luată în al patrulea înțeles trebuie să rămână mereu în interiorul granițelor a ceea ce specifică teologia considerată în prima accepție. Dezvoltarea asigurată astfel în ce privește claritatea, sau expresia ori formularea dogmelor, poate fi spre exemplu folosită în combaterea ereziilor.

În concluzie, teologia ortodoxă rămâne aşadar în esență mereu empirică (adică teologie în primul sens). Ea ține în viață experiența duhovnicească neîntreruptă a lui Dumnezeu. De aici devine clar cât de lipsit de sens ar fi să vrei să ajustezi această teologie în lumina argumentelor filosofice. Cum experiența teologică este experiența Adevarului Însuși personal și iubitor, considerațiile filosofice nu sunt suficiente pentru atingerea ei. O asemenea încercare ar fi la fel de nebunească ca demersul de a modifica știința empirică (în acest caz sensibilă) acumulată în științele naturii și medicină pe baza speculațiilor filosofice. Numai că în teologie cunoașterea practică noetică nu se ocupă de fapte cu privire la starea lucrurilor acestei lumi, ci de Persoanele Sfintei Treimi și relația noastră personală cu Ele. Conceptul de teologie care rezultă din aceste patru accepții nu este prin urmare unul mai „fideist” decât știința biologiei, care se reazimă totuși în ultimă instanță pe rezultate empirice, iar nu pe argumente filosofice.

În opozitie cu toate acestea, teologia creștinismelor dominante ale Apusului așează întreaga greutate, putere și autoritate pe reflecția discursivă rațională. Aceste teologii implică în mare parte o variantă sau alta sau combinația următoarelor două accepții de teologie.

5. Teologia ca reflecție filosofică discursivă și speculativă cu privire la Dumnezeu. Teologia creștină apuseană a luat formă prin aceea că a luat ca bază o înțelegere a teologiei ca

înnăscut. „Prin urmare acceptarea Liturghiilor Sfintilor Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare între fundamentele mărturisirii și dogmatizirii Bisericii Catolice Ortodoxe este ceva firesc. La acestea se adaugă typicon-ul ei, i.e. rânduielile sale liturgice și modul împlinirii lor sărbătoarești. Pentru că nu numai rugăciunile au un conținut dogmatic, ci și întreaga desfășurare liturgică și viața Bisericii, care constituie o mărturie teologică unică, lucrată de har” (Vasileios 1984, p. 19).

reflecție metodic disciplinată, discursivă asupra naturii sinelui sau realității. Prin aceasta a dorit să demonstreze existența lui Dumnezeu și să arate natura Sa, precum și a relației cu Creatorul ei, și îndatoririle ființelor create față de El. Teologia privită în acest sens folosește filosofia și metafizica speculativă la clădirea acelei metafizici speciale, care a fost astfel numită „teologie naturală” și în Apusul medieval a ajuns la o dezvoltare maximă. Teologia în acest înțeles a fost mai târziu corelată cu, sau a oferit bazele pentru o variantă ulterioară devenită centrală pentru teologia apuseană în modernitatea post-metafizică, și care constituie cea de-a șasea accepție.

6. Teologia ca reflecție discursivă și speculativă asupra Scripturii și (în cazul romano-catolicismului) asupra Tradiției și a afirmațiilor dogmatice, precum și asupra „experienței religioase” sau a „experienței religioase creștine”. Teologia în acest sens conține analiza discursivă și critică și ordonarea sistematică a noțiunilor, afirmațiilor și argumentelor religioase. Ea folosește anumite metode pentru a cerceta asertiuni religioase precum trăirea experienței religioase (și experiența însăși). Scopul este sporirea cunoașterii religioase și teologice (i.e. dezvoltarea ei pe mai departe). Teologia în acest sens este sinonimă cu filosofia religiei, cu rezerva (esențială totuși) că aici este presupus adevărul unei anumite religii revelate odată cu experiența acestei religii drept o temelie sau principiu conducător dat. Sunt totuși înfațisate nu numai implicațiile acestei revelații anume, ci revelația însăși se completează prin înțelegerea ei filosofică. Si pentru acest mod de teologie se ridică pretenția de a lăsa să crească lărgimea și adâncimea datelor teologice și să se dezvolte dogma pe mai departe¹⁰.

Teologia în sensul acestor ultime două accepții are următoarele caracteristici: (a) rolul conducător al raționalității discursive, (b) părerea că Biblia (sau, în cazul romano-catolicismului, Biblia completată cu „Tradiția” și afirmațiile dogmatice) împreună cu „experiența religioasă” oferă materialul brut pentru prelucrarea lor teologică discursiv reflexivă, (c) opinia că toate acestea pot fi realizate fără o experiență constantă noetică și printr-o așezare ascetică obținută prin rugăciune, adică fără o legătură reală cu Adevărul teologic (i.e. cu Persoanele Treimii), cu rezultatul că (d) teologia ca disciplină academică (și în această calitate pusă în rând cu celealte discipline academice) se poate dezvolta în conținutul și domeniul ei de cercetare prin reflecție și analiză critică, unde se presupune de la sine înțeles că și principiile susținute de această teologie pot fi dezvoltate și modificate¹¹.

¹⁰ Inspirate de filosofia timpurilor moderne, creștinismele apusene moderniste au implantat în miezul teologiei lor o obligație de a reflecta în mod critic asupra dogmelor. Aceasta conduce la dezvoltarea pe mai departe a dogmelor: ceea ce a fost transmis de către Apostoli urmează să fie remodelat în acord cu modele și cu problemele actuale ale epocii mereu noi. Din asemenea remodelări rezultă inovații dogmatice, cum ar fi dogma cu privire la concepția imaculată, dogma infailibilității papale, binecuvântarea relațiilor homosexuale etc. Toate acestea își au rădăcinile în sinteza între filosofie și teologie, care caracterizează nașterea creștinismelor apusene. „Teologia scolastică a Apusului învață că odată cu trecerea timpului experimentăm o mai mare adâncire în dogmele credinței și că acestea se dezvoltă în mod constant până acum” (Hierotheos 1998, p. 58). Ca un exemplu pentru accentul apăsat al acestei teorii cu privire la dogmele care se dezvoltă înăuntrul romano-catolicismului poate fi amintită aici o remarcă a lui Richard John Neuhaus cu prilejul disputei inițiate de reflecțiile lui Hans Urs von Balthasar referitoare la posibilitatea unei măntuiriri universale (această erzie a fost condamnată de cel de-al Cincilea Sinod Ecumenic): „Balthasar a făcut propunerî îndrăzneț și cu aceasta a pus în mișcare procesul cunoscut ca dezvoltare a doctrinei” (Neuhaus 2007, p. 63).

¹¹ Tocmai această „logică” subiacentă a marijului apusean între credință și rațiune conduce și la dezvoltarea eraziilor. „Atunci când cineva se bazează pe logică și imagine este pe o cale greșită. Iar când cercetăm cu atenție, ne dăm seama că toți ereticii au urmat această cale. Ei au căutat să analizeze și să înțeleagă prin logică și propriile reprezentări, în conexiune cu filosofia, întreaga învățătură a Bisericii. Sfinții Părinți au întrebuințat,

Acstea șase accepții ale teologiei se grupează prin urmare în două moduri foarte diferite, în care se poate înțelege practica teologisirii, și cu aceasta (printre altele) și natura unei bioetici creștine. Pentru bioetică rezultă de aici două moduri de abordare net diferite a legăturii între păcate, suferințe, boală și moarte. Teologia care se compune din primele patru înțelesuri se intemeiază pe o relație autentică personală cu Sfânta Treime și pe o experiere reală a acesteia. În mod corespunzător scopul eventualui ei sistematizări academice nu constă doar în formularea unei științe teologice sau morale, care ar putea să se interpună ca un al treilea termen între Dumnezeu și om. Această știință reprezentă mai degrabă pentru cei care o receptează numai o primă poartă de intrare, care să le indice drumul de parcurs spre un acces personal cu totul nemijlocit, deschis prin harul divin, spre Dumnezeul personal. Teologia în accepțiile a cincea și a șasea vizează însă în principal constituirea unei discipline intelectuale, din care se naște un corp de cunoaștere, care deja în calitatea sa de știință academică se vrea a fi atât necesar cât și suficient atât cu privire la posibilitatea unei relații cu Dumnezeu, cât și cu privire la o teorie morală care regleză comportarea adekvată în lume. Astfel se vrea asigurată relația personală cu Dumnezeu prin știință academic-teologică și comportamentul cuvenit (conținutul moralei, căreia îi aparține și bioetică) prin reflecția discursivă rațională. Teologia creștinismului tradițional – a aceluia creștinism care este viu în Biserica Ortodoxă – cuprinde primele patru accepții. Teologia creștinismului apusean se ocupă cu teologia în accepțiile a cincea și a șasea.

III. *Logosul și Bioetica: Dumnezeul transcendent vs. raționalitatea filosofică*

Opoziția între teologiile atașate de tradiție și cele deschise dezvoltării influențează și diferențele dintre bioetica creștină tradițională și cea post-traditională. Ultima este la rândul ei marcată de accentuarea unilaterală a raționalității discursive, care renunță la o ancorare în cunoașterea noetică. Această opoziție între (pe de o parte) reflecția filosofică discursivă (adică filosofia în primele trei accepții), în conexiune cu teologia în accepțiile a cincea și a șasea și (pe de altă parte) filosofia din cea de-a patra accepție în convergența ei cu teologia în primele patru accepții, apare deosebit de clară în felul în care părintii Bisericii, împreună cu Sfântul Pavel (vezi I Cor. 19-20) ne previn asupra pericolelor filosofiei (lumești). După cum înțelegea Sfântul Ioan Gură de Aur, tocmai această filosofie (în sensul primelor trei accepții, i.e. în care se urmărește o cerință de adevăr și cunoaștere proprie), este cea care în creștinism conduce la învățături noi, la ereticii „Ereticii ar trebui mai bine să asculte de glasul Duhului (Sfânt), căci aceasta este natura adevărată a cugetării înțelepte... Însă pentru că se eschivează de la urmarea credinței, și par necunosători de lucrurile cerești, se încurcă în norii de praf ai nenumăratelor raționamente” (Ioan Gură de Aur, Omilia a II-a la Romani I.8, II.17, pp. 349-350). „Tocmai de aceea, cei care își stabilesc ca scop cugetarea înțeleaptă se prăbușesc” (Ioan Gură de Aur 1994, Omilia IV la 1 Cor. 1,18-20, IV.2, Vol. 12, p. 16). Aici filosofia în primele trei accepții este recunoscută ca un mediu care distorsionează profund teologia¹².

dimpotrivă, o altă metodă, numită isihasm, care constă din curățirea inimii, iluminarea duhului (*nous*) și îndumnezeire” (Hierotheos 1998, p. 230).

¹² Revelarea Cuvântului, a Logosului, nu implică o autorizare a raționalității, ci reprezintă prezența personală a lui Dumnezeu. „Cuvântul lui Iahve era potrivit psihologiei ebraice mai mult decât o idee sau învățătură simplă – mai mult chiar decât o descoperire mistică – a Profetilor. Însemna o putere vie, care se arăta lucrătoare înăuntrul comunității; un cuvânt care nu se rezuma la a spune dinainte ce urmează să se întâpte, ci o putere care îngăduie ca lucrurile să se întâpte” (West 1981, p. 267).

Contrastul între teologia tradițională și cea apuseană deschisă dezvoltărilor se poate evidenția și cu ajutorul evaluărilor opuse ale semnificației conceptului de „Logos” de la începutul Evangheliei după Ioan. Teologia ortodoxă păstrează împreună cu Biserica primului mileniu înțelegerea că Logosul nu semnifică aici raționalitatea discursivă, ci Cuvântul personal sau Numele lui Dumnezeu. Cu toate că termenul *logiken* (la Rom. 12, 1 „logiken latreian”) este tradus adesea în mod eronat prin „rațional” (de unde expresia din paranteze este înțeleasă ca „slujbă rațională”), el înseamnă mai precis „spiritual-duhovnicesc”, „înduhovnicit” sau „nematerial”. După cum a punctat Casimir Kucharek: „În epoca creștină timpurie au apărut noțiunile grecești de *Logos* și *pneuma* ambele cu semnificația de «Spirit/Duh» Această terminologie «Spirit-Cuvânt», în mod limpede legată de «Spiritul-Prezența lui Dumnezeu» produce confuzii în mintea cititorului modern. Ambele provin probabil din concepția iudaică cu privire la sfintenia și puterea numelor lui Dumnezeu. În întrebuițarea creștină, amândouă sunt intemeiate în prezența reală a lui Hristos cel ceresc ca *Spirit/Duh dătător de viață*”. Kucharek rezumă esențialul: „În întrebuițarea ioaneică și patristică termenul grecesc *logiken* (cf. Rom. 12, 1, n. tr.) este raportat în fapt la logos, «Cuvânt», i.e. Cuvântul lui Dumnezeu, a Doua Persoană a Treimii. Atunci când Clement din Alexandria într-unul din imnele sale a folosit adjecțivul corespunzător pentru a caracteriza oile [adică pe creștini], el nu se referea la oi «raționale» sau «logice», ci la oile Logosului, ale Păstorului cel Bun” (Kucharek 1971, p. 614).

Indiferent de ce s-ar înțelege prin rațiunea lui Dumnezeu, rațiunea unui Dumnezeu cu adevărat transcendent, a unui Dumnezeu care este dincolo de toate categoriile discursivee, nu poate fi vorba de raționalitatea filosofică discursivă a instituțiilor academice de cercetare și învățământ. Creștinismul tradițional știe că Dumnezeu transcende orice reflecție discursivă. Prin urmare știe și că rațiunea lui Dumnezeu nu este analogă cu rațiunea oamenilor. Omul (cu rațiunea sa) nu este măsura rațiunii lui Dumnezeu. Teologia în sensul primelor trei acceptări ale cuvântului reflectă *Logosul*, Cuvântul lui Dumnezeu. Această teologie se face arătată de asemenei în *logosul Crucii* (I Cor. 1, 18). Ea nu trebuie confundată – după cum a subliniat Sfântul Pavel – cu înțelepciunea lumii, înțelepciunea filosofiei seculare (I Cor. 1, 21). Descoperirea de la începutul Evangheliei Sfântului Ioan – *Dumnezeu era Cuvântul* (In. 1, 1) – nu a îngăduit așezarea raționalității filosofice (omenești) în centrul teologiei creștine. Cu toate acestea, încercarea unei sinteze a credinței cu mintea și rațiunea omenească, o sinteză a credinței cu raționalitatea filosofică (cu referire la filosofia înțeleasă în sensul primelor trei acceptării), în curgerea timpului a transformat cultura creștină apuseană până ce s-a format după chipul și asemănarea practicilor pur lumești, iar în ultimă instanță s-a ajuns la etosul modernilor (și în bioetică)¹³.

Înțelegerea creștină tradițională a competenței raționalității discursivee, o înțelegere care se deosebește în mod fundamental de credința în raționalitatea discursivă din creștinismul apusean, se oglindește în comentariul sfântului Ioan Gură de Aur la primul capitol al Evangheliei după Ioan:

„Sufletul omenesc nu este pur și simplu în stare să filosofeze cu privire la acea natură simplă și binecuvântată, la puterile care sunt în jurul ei, la nemurire și viață veșnică, la natura corporilor muritoare, care devin apoi nemuritoare, la pedeapsă și judecata viitoare, la

¹³ În cuvântarea sa ținută în data de 12 septembrie 2006 la Regensburg – „*Drei Stufen im Programm der Enthellenisierung*” („*Trei etape în programul dezelenizării*”) – Benedict al XVI-lea caută să confere un rol dătător de măsură pentru raționalitatea umană discursivă în teologia creștină pe baza primelor patru versete ale Evangheliei după Ioan. Un asemenea rol este totuși incompatibil cu sensul original al textului.

descoperirea ce va să vină a faptelor și cuvintelor, a gândurilor și închipuirilor. Ea nu poate să spună ce este omul, ce este lumea... ce este natura virtuții și care este cea a viciului. Ucenicii lui Platon și Pitagora au fost într-adevăr în căutarea unora dintre acestea. Nu putem însă aminti și alți filosofi; toți au fost în această privință cât se poate de ridicoli... au adunat și au scris câte ceva ținând de politică și doctrine, și în toate s-au arătat de un ridicol rușinos, copilăresc (Ioan Gură de Aur, 1994, Omilia 2.2-3 la Ioan 1.1, Vol. 14, p. 5).

Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază deosebirea între caracterul sigur al experienței-cunoașterii noetice și acela câștigat prin raționalitatea filosofică discursivă:

„... acest pescar [Ioan, spre deosebire de filosofii pagâni]; tot ceea ce a spus el este fără greșelă; și pentru că stă pe o stâncă, nu-și schimbă niciodată temelia sa. Căci pentru că a fost învrednicit să pătrundă în cele mai tainice locuri și pentru că Atotstăpânitorul i-a vorbit în cele dinlăuntru ale sale, nu este supus omenescului. Ei însă [filosofii pagâni] sunt ca oamenii care nu s-au aflat vrednici, nici măcar în vis, să pășească în palatul Împăratului, și în loc de aceasta și-au petrecut timpul la piață cu ceilalți oameni. Încercând să ghicească cu puterea închipuirii ceea ce nu puteau să vadă, au nimerit în erori mari și se lovesc unii de alții ca niște orbi sau betivi pe cărări greșite. Și nu numai că se lovesc unii de alții, ci se ciocnesc și de ei însăși, căci își schimbă părerea în mod constant cu privirea la aceleasi lucruri” (Ioan Gură de Aur, Omilia 2.3 la Ioan 1.1, vol. 14, p. 5).

În continuare Sfântul Ioan Gură de Aur arată că miezul teologiei creștine formează o cunoaștere care este total diferită de cea a raționalității discursive, și anume o cunoaștere duhovnicească (noetică). De aici teologia ortodoxă poate fi sintetizată astfel: „Dacă ești teolog, te rogi cu adevărat, și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog” (Evagrie, 1, 62). Părinții Bisericii din primele veacuri erau conștienți că orice reflecție filosofică lumească depinde de premizele fundamentale admise în prealabil și de definirea anumitor reguli ale demonstrației. Ei știau în plus că raționalitatea discursivă, luată în sine și fără călăuzire duhovnicească (noetică), nu poate singură să fundamenteze în mod rațional astfel de admiteri sau definiri. Cu aceasta alegerea acestor premize admise și a regulilor demonstrative întrebuiențate rămâne în cele din urmă arbitrară. Un sistem filosofic discursiv este prin urmare la fel de „valabil” ca oricare altul. Din această cauză, au concluzionat deja Părinții Bisericii, pozițiile filosofice astfel dobândite sunt mereu diferite, schimbătoare și nesigure¹⁴.

În acest punct este important de precizat că construcția filosofică a Fiului ca Logos, aşa cum este susținută până astăzi de către Benedict al XVI-lea, este contrară cu totul spiritului Bisericii din primele veacuri. Această construcție interpretează profund greșit caracterul întâlnirii teologice cu Dumnezeul cel viu și transcendent. Întâlnirea cu Persoana dumnezaiescă este

¹⁴ În zorii celui de-al doilea mileniu, apusenii uitaseră deja avertismentul lui Clement Alexandrinul cu privire la limitele filosofiei. „Învățătura cea după cuvântul Mântuitorului este în sine desăvârșită și fără pată, căci ea este puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu; pe de altă parte filosofia greacă nu face adevărul mai convingător prin metodele ei” (Clemens 1994, vol. 2, p. 323, Cartea 1, Cap. 20). Apusenii nu au dat atenție faptului că filosofia este dependentă de stabilirea inițială de premize fundamentale și reguli ale demonstrației, deși în antichitate atât creștinilor cât și pagânilor le era cunoscută această dependență. „Dacă ar spune cineva despre cunoaștere că se bazează pe știință demonstrației printr-un proces de reflecție rațională, ar putea atunci presupune că primele principii nu sunt demonstrabile, căci nu sunt cunoscute nici prin îscusință, nici prin puterea rațunii” (Clemens 1994, vol. 2, p. 350). Această înțelegere a lui Clement din Alexandria a fost preluată în lucrarea *pente tropoi* a lui Agrippa (vezi Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* IX. 88, și Sixtus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism* I.XV. 164).

înlocuită prin întâlnirea cu un principiu. Benedict al XVI-lea caută să ancoreze teologia în raționalitatea seculară. El este de părere că oamenii pot cădea pradă concepțiilor eretice, care pot conduce la forme de credință constrângătoare și justificatoare ale constrângerii, din care în plus iau naștere războaie nefericite, dacă nu sunt pregătiți să fundamenteze teologia pe raționalitatea discursivă¹⁵. Lăsând la o parte convingerile lui Benedict al XVI-lea, nu este nicidcum adevărat că numai un recurs la raționalitate poate evita astfel de împătimiri eretice rătăcite și scopurile pervertite care le facilitează. Este nevoie numai de recunoașterea adevăratului Dumnezeu în mod cuvenit. Teologia este condusă la dreapta credință nu prin reflecția filosofică, ci prin experiență, adică prin experierea Dumnezeului adevărat Însuși, Care formează conținutul și ancora dreptei credințe. Este semnificativ faptul că tocmai în timpul în care creștinismul apusean se pregătea, cu o ultimă hotărâre, să-și fundamenteze teologia în raționalitatea discursivă, acest creștinism începea totodată să sfîrșească constrângerea religioasă, cum a făcut inchiziția (de exemplu, Papa Inocențiu al IV-lea a decretat în anul 1252, în punctul culminant al scolasticii, bula *Ad extirpanda*, care a conferit puteri depline inchiziției în vederea urmăririi juridice a ereticilor).

Din toate acestea devine limpede faptul că creștinismul tradițional, anume cel ortodox, se întemeiază pe o cu totul altă înțelegere de sine teologică față de cel apusean. Această diferență privește întâi de toate (în primul rând) fundamentele epistemologice: creștinismul tradițional (i.e. ortodox) îl cunoaște pe Dumnezeu ca transcendent în mod radical pentru aspirația de cunoaștere omenească – nu există nicio *analogia entis* [analogie de ființă între rațiunea dumnezeiască și cea omenească], cu ajutorul căreia să poată fi trecută păpastia dintre creat și necreat. De aceea numai experierea duhovnicească (noetică) a lui Dumnezeu (d. ex. a faptului că Dumnezeu se revelează pe Sine ca Tată) este pusă aici la temelie. În discursul despre natura lui Dumnezeu Biserică urmează aşadar o abordare apofatică. În contrast, Apusul – pentru că acceptă o astfel de analogia entis – face din reflecțiile cu privire la ființă produse de mintea omenească măsura Ființei lui Dumnezeu. În acest fel, creștinismul apusean interpretează în mod constant natura lui Dumnezeu într-un aşa fel, încât să se adapteze reprezentărilor filosofice schimbătoare în funcție de epocă. Se face aceasta fiindcă abordarea filosofică discursivă în mod inevitabil face din raționalitatea omenească măsura a ceea ce poate fi cunoscut despre Ființă lui Dumnezeu.

În plus, această opoziție între teologia tradițională și cea apuseană (în al doilea rând) se sprijină fiecare pe propriile presupuneri metafizice fundamentale. Creștinismul tradițional recunoaște abisul existent între creat și necreat. Pentru gnoseologia teologică tradițională aceasta înseamnă că cunoașterea teologică în sens strict este generată de energiile necreate ale lui Dumnezeu care îl transfigurează pe om. Pentru o asemenea cunoaștere omul trebuie să se deschidă printr-o viață dusă în rugăciune, ascenză, milostenie, priveghere și dreaptă închinare. Este prin urmare o teologie liturgică și ascetică, prin care omul ajunge la întâlnirea cu Dumnezeu ca Persoană, temelia oricărei cunoașteri teologice, în Care te poți încrede, și Care constituie Alteritatea cuvenită a credinței.

Prin urmare (în al treilea rând), sociologia teologiei ortodoxe tradiționale se deosebește la rândul ei de cea apărută în Occident. Teologia în sensul strict nu este legată de Universitate. Într-adevăr, mulți dintre teologii în sens tradițional sunt de găsit astăzi ca și în primul mileniu mai degrabă în mănăstiri decât în cercurile academice. Aceasta se explică prin faptul că în

¹⁵ Vezi Benedict al XVI-lea, „*Drei Stufen im Programm der Enthellenisierung*”, 12 September 2006, Regensburg.

mânăstiri este adesea mai ușor să te dedici practicii și luptei ascetic-liturgice (cf. 2 Tim. 4, 7), cu ajutorul căreia omul își poate curăță inima de patimi, pentru a-L întâlni în sfârșit pe Dumnezeu. Unii dintre cei mai însemnați teologi ortodocși ai veacului XX nu au avut parte niciodată de o pregătire academică. Ne-am putea gândi aici la Sfântul Ioan Maximovici din San Francisco (1894-1966), la Avva Iosif Isihastul (1895-1959), Avva Paisie Olaru († 1993), Avva Paisie Aghioritul (1924-1994), Avva Porfirie (1906-1991) și Sfântul Siluan Athonitul (1866-1938). Pentru a fi teolog în sens restrâns, trebuie să fii sfânt, adică transfigurat prin energiile necreate ale lui Dumnezeu. Nu este nevoie de vreo calificare academică.

IV. Recapitulare și concluzii: conexiunea între teologie, bioetică și relația înțeleasă corect dintre păcat, boală și moarte.

Prăpastia ce desparte creștinismul tradițional de cel post-traditional are efecte importante asupra tuturor domeniilor vieții, în special pentru înțelegerea legăturii dintre păcate, boală și moarte.

1. Deosebirea dintre creștinismul tradițional și numeroasele creștinisme post-traditionale rezidă în perspectivele diferite asupra creștinismului însuși, a teologiei creștine, moralei și bioeticii. Creștinii tradiționali știu că toți oamenii sunt în primul și în primul rând chemați să se pocăiască pentru păcate și să fie botezați, pentru a intra în Biserică, Trupul lui Hristos în lume. Cu aceasta orice încercare de a clădi o teorie a moralității și bioeticii în afara acestei chemări este recunoscută ca profund inducătoare în eroare. Reciproc, orice încercare a creștinilor post-traditionali de a construi norme morale și o bioetică, fără legătură cu recunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea lui Iisus Hristos ca Mesia lui Israel și Fiul lui Dumnezeu, trebuie să ajungă la o reprezentare a „acțiunii corecte”, care rămâne oarbă față de sensul istoriei și vieții omenești, și anume mântuirea prin Hristos. Creștinismul tradițional știe că la Dumnezeu nu există niciun neajuns (spre exemplu în descoperirea adevărului Său făcută Apostolilor și Bisericii): Dumnezeu poate păzi neschimbă și nestricat creștinismul pe care l-a transmis o dată pentru totdeauna apostolilor Săi. El l-a păzit astfel și îl menține mai departe prin Părintii Bisericii, care de la început până în ziua de astăzi mărturisesc Adevărul Său. De aceea creștinii tradiționali (i.e. ortodocși) adeveresc că numai Una, Sfântă, Sobornicească (i.e. catolică) și Apostolească Biserică cunoaște și învață toate cele esențiale pentru bioetică, și că regulile relevante pentru aceasta – cum ar fi de exemplu oprirea avortului, eutanasiei și homosexualității – rămân pentru totdeauna neschimbăte. După cum s-a observat deja, în acest articol nu întrebuițez expresia de „creștinism tradițional” numai pentru creștinismul primei jumătăți a mileniului întâi. O folosesc îndeosebi pentru creștinismul ortodox, care este viu și înfloritor și în secolul XXI. Dincolo de aceasta iau în serios și faptul că aşa-numiții protestanți „fundamentalisti” se simt obligați să păstreze Biserica primului mileniu. Din acest motiv, și ei aparțin, fie și numai implicit și neclar, creștinismului tradițional. Împreună cu Biserica Ortodoxă ei stau împotriva diferitelor creștinisme moderniste, care nu renunță să prelucreze creștinismul, teologia și morala sa, precum și bioetica, după chipul și asemănarea filosofilor seculare și enunțurile moral-teoretice ale timpului nostru.

2. Cerințele moralei nu trebuie înțelese ca un terț, care s-ar opune necesității pocăinței și aspirației spre mântuire, sau chiar ar constitui o contrazicere a acestora. Nu există acest „terț”, această „morală cu bioetica sa”, ca un lucru ce s-ar putea adăuga singurului necesar, și anume, să te întorci din toată inima spre Dumnezeu. Mai ales nu există un terț care să poată revizui critic

teologia și viața creștină ca o morală [detașată]. Ordinea dreptei comportări omenești, inclusiv cea a deciziei în conflictele bioetice, se lasă clarificată în mod deplin și cuvenit numai înăuntrul dreptei închinări și dreptei credințe. Așa arată Pavel în Epistola către Romani, unde spune cum acei oameni care nu sunt nici creștini, nici iudei, poartă legea lui Dumnezeu în inimi (Rom. 2, 14-15)¹⁶, referindu-se în primul rând la urmările unei slujiri greșit orientate, care distorsionează această lege (Rom. 1, 18-32). Măsura dreaptă pentru toate acțiunile omenești constă în aceea că toți oamenii trebuie să se străduiască să împlinească voia lui Dumnezeu în mod desăvârșit. Astfel se înțelege și esența imoralității, a tuturor comportărilor necuvenite – și aici se includ toate purtările greșite (atât în act cât și prin omisiune) din domeniul bioeticii – apărând în întregime ca o deviere de la îndreptarea deplină a omului către Dumnezeu, aşadar ca „păcate”. Din acest motiv deja psalmistul David recunoaște încurcarea sa în plasa crimei și adulterului înainte de toate ca pe o faptă împotriva lui Dumnezeu Însuși. *Tie Unuia am greșit și rău înaintea Ta am făcut* (Ps. 50, 4, LXX).

Imoralitatea poate fi înțeleasă în sensul ei deplin numai atunci când este recunoscută ca păcătoșenie. De aici păcatul este într-adevăr o categorie morală primară.

3. Ritualul constituie miezul vieții creștine. El descoperă la rândul său o dimensiune cardinală (mai precis, dimensiunea liturgică) a esenței și conținutului moralei. Strădania de a duce o viață morală integră și roditoare este – înținând cont de slăbiciunea omenească – posibilă în mod cuvenit numai în cadrul nevoiței în vederea pocăinței. O evaluare a ceea ce se socotește ca datorie sau interdicție înăuntrul unei bioetici cuvenite, se poate obține cel mai deplin cu privire la acele fapte sau omisiuni, de care oamenilor trebuie să le pară rău atunci când se pregătesc pentru Botez sau după aceea pentru Euharistie. Astfel puritatea rituală înțeleasă liturgic, și aceasta înseamnă pocăința cerută pentru apropierea cu vrednicie de Euharistie, devine cheia discernerii celor spre care oamenii trebuie să năzuiască și a celor ce se cer evitate. Acest ritual creștin (i.e. Euharistia) constituie însumarea a ceea ce înseamnă să ai dreapta orientare în univers. Primirea cu vrednicie a Euharistiei face împede ce anume înseamnă să te întorci spre Dumnezeu în mod drept. Aceste două ritualuri (Botezul și Euharistia) au astfel ele însele o însemnatate de orientare cosmică. Ele cer ca pregătirea pocăință și pun în lumină într-un mod central ce trebuie să facă și ce trebuie să lepede creștinii, și prin ei toți oamenii.

Noțiunile de ritual și curăție rituală nu trebuie să ne înspăimânte: oamenii sunt mânuitori de simboluri înnăscuți. Ei păcătuiesc, se pocăiesc și dobândesc iertarea ca persoane existente în trup, și pe baza acestei corporalități într-o legătură precizată prin simboluri. Ritualurile creștine sunt acte simbolic semnificative, întrupate, eficace metafizic. Ele sunt potrivite întocmai oamenilor ca mânuitori de simboluri înnăscuți. Din acest motiv folosesc și noțiunea, un pic provocatoare, de puritate rituală creștină drept un mijloc prin care se face arătată creștinilor esența moralei în deplinătatea sa. Rezumând, expresia „puritate rituală” ne amintește că (a) câtă vreme nu este recunoscută ca păcătoșenie, este înțeleasă imoral în mod unilateral și incomplet; (b) orice reacție în fața acțiunii imorale rămâne unilaterală și incompletă câtă vreme nu îl conduce pe făptuitor la pocăință; (c) pocăința rămâne unilaterală și incompletă dacă nu conduce la Botez (Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi, Fapte 2, 38), și câtă vreme păcatele nu vor fi mărturisite la spovedanie; și (d) răspunsul Bisericii ca Trupul lui Hristos în lume la ființă

¹⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur a clarificat faptul că Sfântul Pavel, atunci când vorbea despre grecii în a căror inimă lucrează legea, îi excludea pe toți închinătorii la idoli. Pavel se referea numai la acei greci care se purtau deja drept în orice privință, cum ar fi de pildă Melhisedec, Iov, ninivitenii și Cornelie (vezi tâlcuirea Sfântului Ioan Gură de Aur la Romani 2, 10-16 în cea de-a cincea Omilie a sa la Romani).

întrupată, a cărei viață se mișcă în cadrul simbolurilor, se întemeiază pe ritualuri eficace metafizic (d. ex. Botezul și Euharistia).

4. Suferința, boala și moartea pot fi înțelese în ultimă instanță numai în relație cu păcatul: păcatul a intrat în lume (Fac. 3, 18-20) deoarece Adam și-a neglijat chemarea de a aspira, după cuvântul lui Dumnezeu, la sfîrșenie (îndumnezeire). Prin păcat au apărut suferința, boala și moartea (Rom. 5, 12). Hristos a biruit păcatele; ne facem părtași la lucrarea Sa mărtuitoare prin ritualurile metafizic transformatoare ale Botezului și Euharistiei. Cum sunt legate de păcat, boala, infirmitatea și moartea sunt la rândul lor în ultimă instanță vindecate prin mântuire. Lumea seculară trebuie convertită la pocăință, membrii ei trebuie să fie botezați – numai în acest fel se pot remedia urmările păcatului: boala și moartea. Și pentru bioetică, care învață cum să ne confruntăm în mod just cu boala, infirmitatea, suferința și moartea, perspectiva hotărâtoare, transfiguratoare atât pentru bioetician însuși, cât și pentru medici, îngrijitori, bolnavi și rudeniile lor și dătătoare de măsură tuturor este cea a Bisericii, căci reprezintă perspectiva lui Hristos.

Toate strădaniile de a obține un remediu vizavi de vulnerabilitatea și finitudinea ființei omenești, câtă vreme nu pun în centrul o întoarcere spre Dumnezeu urmărită din toată inima, ratează ținta vieții omenești. Omul poate înțelege în mod necuvenit sensul acestei vieți, condițiile pentru prosperitatea omenească sau de asemenea bioetică, câtă vreme le privește în mod separat, deatașat de locul oamenilor în univers, de ființa lui Dumnezeu și de faptul că Iisus Hristos este Mesia și Fiul lui Dumnezeu. Numai prin Hristos este finalmente surmontată plata păcatului, care constă în suferință, boală, infirmitate și moarte (Rom. 6, 28). Orice etică teologică se fundamentează în modul de viață al creștinismului, preschimbat prin har.

Nu pot pricepe aceste lucruri nici până astăzi toți cei care acceptă fideismul ca singură alternativă la accesul rațional, discursiv spre teologie, pe care ei îl susțin (teologia fiind înțeleasă astăzi îndeosebi în sensul acceptării a șasea, completată prin filosofia luată în a doua acceptie). Prin acesta înțelegem o aderare oarbă la afirmații de credință tradiționale și o tradiție înțeleasă cu totul formulist (d. ex. Müller, în critica adusă înțelegerei mele cu privire la bioetică). Cei mai mulți reprezentanți ai creștinismelor dominante în Apus au pierdut cunoașterea privitoare la fundamentele teologiei în experiența noetică, i.e. în harul transfigurator și luminător revărsat de Dumnezeu Însuși în sfîrșitii Săi. Aceluia care se îndepărtează de această temelie nu-i rămâne într-adevăr decât să facă o normă din discordanța pluralității dominante a direcțiilor de credință creștine. El nu mai poate interpreta această pluralitate ca pe un semn al înțelepciunii de multe feluri, odată ce creștinii s-au îndepărtat de credința încredințată Apostolilor. Numai cine înțelege greșit aceste circumstanțe reale și a pierdut integritatea acelei credințe apostolice își pune astfel speranță în discuțiile „ecumenice”, care aspiră la un consens ce cuprinde „armonios” această pluralitate într-un mod sărac în conținut. Atunci când în primul capitol al acestui articol s-a avut în vedere o cale mai plină de sens spre un ecumenism creștin cu adevărat cuprinzător, această cale se găsește, după cum a devenit acum limpede, numai într-o întoarcere comună a tuturor creștinilor, în Răsărit ca și în Apus, la Tradiția Părinților și a Bisericii care este vie în Ortodoxie.

Referințe:

- Aubert, J.-M. (1970) "La spécificité de la morale chrétienne selon saint Thomas," *Supplément* 92: 55-73.
Böckle, F. (1970) "Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?" *Heythrop Journal* 13: 27-43.
Bryce, James (1959) "The Coronation as a Revival of the Roman Empire in the West," in *The Coronation of Charlemagne*, ed. Richard E. Sullivan. Boston: D.C. Heath, pp. 41-49.

- Calvin, John (1997) *Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Chrysostom, St. John (1994) In *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series*, ed. Philip Schaff. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, vols. 9-14.
- Clement of Alexandria (1994) "The Stromata," in *Ante-Nicene Fathers*, eds. Alexander Roberts and James Donaldson. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, vol. 2, pp. 299-568.
- Copleston, Frederick (1962) *A History of Philosophy*. New York: Doubleday Image, 9 vols.
- Engelhardt, H. T., Jr. (2005) "Sin and Bioethics: Why a Liturgical Anthropology is Foundational," *Christian Bioethics* 11: 221-239.
- Engelhardt, H. T., Jr. (2000) *The Foundations of Christian Bioethics*. New York: Taylor & Francis.
- Evagrios the Solitary (1983) "On Prayer," in *The Philokalia*, eds. St. Nikodimos and St. Makarios, trans. G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware. London: Faber and Faber, vol. 1, pp. 29-71.
- Fuchs, Joseph, S. J. (1970) "Rahner's Christian Ethics," *America* 23: 351-54.
- Hierotheos, Metropolitan (1998) *The Mind of the Orthodox Church*, trans. Esther Williams. Levadia, Greece: Birth of the Theotokos Monastery.
- Isaac the Syrian, St. (1984) *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, trans. Holy Transfiguration Monastery. Boston, MA: Holy Transfiguration Monastery.
- Jones, E. Michael (1993) *Degenerate Moderns*. San Francisco: Ignatius Press.
- Kucharek, Casimir (1971) *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom*. Combermere, Ontario: Alleluia Press.
- Longman, Phillip (2004a) *The Empty Cradle*. New York: Basic Books.
- Longman, Phillip (2004b) "The Global Baby Bust," *Foreign Affairs* 83.3: 64-79. Migliore, Daniel (2006) "The Trinity: God's Love Overflowing," <http://www.pcusa.org/theologyandworship/migliore.pdf>, accessed January 24, 2007
- Müller, Denis (2007) "The Original Risk," *Christian Bioethics* 13: no. 1, 7-24.
- Nassar, Seraphim (ed.) (1979) *Divine Prayers and Services of the Catholic Orthodox Church of Christ*. Englewood, NJ: Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America.
- Neuhaus, Richard John (2007) "The Public Square," *First Things* #170, 55-72.
- Oxford English Dictionary* (1933) Oxford: Clarendon Press.
- Philo of Alexandria (1981) *Philo of Alexandria*, trans. David Winston. Ramsey, NJ: Paulist Press.
- Ratzinger, Joseph (2006) *Without Roots*, trans. Michael F. Moore. New York: Basic Books.
- Rawls, John (1999) *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Romanides, John S. (2002) *The Ancestral Sin*, trans. George S. Gabriel. Ridgewood, NJ: Zephyr.
- Torrey, R. A. (ed.) (1990) *The Fundamentals: The Famous Sourcebook of Foundational Biblical Truths*. Grand Rapids, MI: Kregel Classics.
- Vasileios (1984) *Hymn of Entry*, trans. Elizabeth Briere. Crestwood, NY: SVS Press.
- West, James King (1981) *Introduction to the Old Testament*, 2nd ed. New York: Macmillan.

Herman T. Engelhardt, Jr
 (traducere din limba germană de
 Florin Caragiu, Bucureşti, şi
 Monica Lassaren, Örebro, Suedia)



Problema Medierii. Geometrie Necomutativă. Considerații Teologice

I

Problema Medierii în Raportul Creat-Necreat. Insuficiența medierii prin scheme inteligibile

Modelele științifice actuale prezintă o insuficiență prin imposibilitatea de a da seama despre taina creației din nimic și a schimbării condiției creaturale, a modului de viață la nivelul întregii creații în urma căderii. Este o limită structurală a demersului științific și filosofic; numai viziunea revelată și asumarea ei într-o conștiință luminată de har pot feri de presupozitii și interpretări abuzive în chestiuni ce depășesc competența științelor. În fapt dincolo de schemele comune de experimentare și raționament ceea ce este decisiv în umplerea de conținut existențial a diverselor corpuri de cunoaștere este asumarea lor din interiorul credinței.

Astfel, în sens creștin, medierea între știință și teologie se împlinește în chiar taina credinței creștine revelate. Aceasta nu manipulează ideologic cunoașterea științifică ci cercetând cu onestitate descoperirile și modelările științifice le oferă o deschidere existențială esențială, le incorporează și asimilează critic într-un orizont al transfigurării și într-un trup al cunoașterii menit împărtășirii de cele divine.

De exemplu, diversele modele cosmologice au subiacent un câmp de presupozitii metafizice care condiționează însuși demersul metodologic cu reducțiile și amplificările, interogațiile și verigile sale deductive sau inductive, cu posibile erori mai ales atunci când lipsește o conștiință a limitelor iluminată de ceea ce le transcende, anume harul divin.

Așadar, dat fiind că teologia exprimă cunoașterea lui Dumnezeu și a omului ca ființă iconică, nu poate exista în sens creștin o schemă de mediere transreligioasă, cum se încearcă spre exemplu în anumite demersuri pretins mediatoare între știință și teologie, luate (în cadrul acestor demersuri) ca discipline și corelate dintr-un câmp pretins transcendent lor. În acest sens, nu putem privi decât cu rezerve metodologia transdisciplinarității sau a zisei transreligiozități în care, în opinia noastră, din dorință găsirii unui arbitru neconfesional se limitează teologia la o disciplină după modelul științelor din afară, se riscă pe undeva o anume nivelare a științei și teologiei, și se adoptă în discursul ontologic o logică a antagonismelor insuficientă și chiar deficentă în perspectivă creștină. Oare despre ce transcendentă și chiar transcendentalitate poate fi vorba, în sens creștin, în afara înțelegerii și asumării condiției teologice a omului și a participării la cele mai presus de lume? Nu se poate vorbi despre un câmp în afara teologiei înțelese existențial-liturgic, pentru că lucrarea Iconomiei divine și viziunea revelată despre Dumnezeu, om și creație, despre originea, sensul și împlinirea eshatologică a vieții create

pecetluiesc și informează ermineutic, în mod fundamental, orice act cunoșcător creștin, dincolo de modurile specifice ale unor demersuri gnoseologice. Orice dialog între persoane se realizează din interiorul unui câmp de presupozitii pe care aceștia îl asumă mai mult sau mai puțin conștient. Astfel că a asuma în mod deschis poziția creștin ortodoxă în dialog nu poate fi decât un semn de deschidere, sinceritate și onestitate față de ceilalți parteneri. Nu poți purta un dialog integral din afara propriei orientări existențiale fără să răsti o falsificare de perspectivă, de conținut și chiar de relaționalitate în demersul cunoșcător și dialogic.

Orice atitudine umană în raport cu Dumnezeu este în sens larg religioasă, neexistând o neutralitate pură. Orice atitudine față de Dumnezeu, fie ea de acceptare, respingere sau indiferență, are un conținut existențial ce implică o anume orientare a conștiinței omului față de taina Întrupării divine. Omul întreg este creat după chipul lui Dumnezeu, dincolo de orice considerații parțiale, și împlinirea sa cere o asimilare duhovnicească a cunoștințelor în lumina lucrării Dumnezeiești. De aceea, este firesc ca asumarea credinței revelate ca factor de deschidere, acces și implicare existențială spre cele mai presus de fire să aibă un rol decisiv în întreg corpul cunoașterii, dincolo de limitările specifice unor domenii de cercetare și demersuri hermeneutice.

Distingând între ființă, persoane și energii dumnezeiești în fața celor care negau posibilitatea cunoașterii concrete a lui Dumnezeu și afirmau intelectualist doar simbolica apropiere de El, sfântul Grigorie Palama sintetizează Tradiția Bisericii afirmând prin această distincție tocmai posibilitatea reală de îndumnezeire a omului. Iar îndumnezeire înseamnă a participa la viața dumnezeiască, fapt exprimat prin împărtășirea energiilor necreate lucrătoare în om. Prezența lucrătoare a lui Dumnezeu în realitatea creată și faptul imprimă și în planul ființei și energiilor create o anume transparență iconică față de taina Întrupării care o circumscrică, transparență care se face simțită prin darul dumnezeiesc pe măsura despătimirii.

O hermeneutică creștină nu poate face abstracție de taina Întrupării și condiția căderii, fapt ce se manifestă și în raportarea la filosofie și științe. Dată fiind dimensiunea participativ-liturgică a existenței create pecetluite și susținute de energiile/lucrările divine – mărturisită de cosmoantropologia creștină – poziții extreme precum cele panteiste și deiste sau dualiste, care statuează raporturi de identificare, opozitie sau paralelism între ontologia necreată și cea creată, sunt evitate în favoarea afirmării unei înțelegeri în care se detașează conceptele de „întrepătrundere” și „sinergie”. Cu toate acestea, în timp ce în demersul cunoșcător științific omul se apleacă asupra lumii cu capacitatele cunoșcătoare date în însăși condiția sa iconică – „după chipul lui Dumnezeu” – care presupune o cuprindere în sine a rațiunilor create, cunoașterea lui Dumnezeu și a rațiunilor dumnezeiești din creație presupune o liturghisire a tainei divine ce se face arătată în cei care se fac părtași tainei Bisericii, taina Trupului lui Hristos în care „locuiește plinătatea dumnezeirii”.

Este foarte important de afirmat în cadrul raporturilor dintre teologie, filosofie și știință faptul că nicio schemă abstractă nu poate media aceste raporturi, tocmai din cauza riscului nivelării lor, ce are ca urmări diluarea până la dizolvare a mărturisirii creștine care nu se limitează la domeniul teologiei academice ci ține de o viziune revelată și universală asupra condiției umane ca „hotar de taină” între Dumnezeul Treimic și natura creată. În acest sens necreatul și creatul implică modalități de cunoaștere distincte, cu competențe proprii, fără o separare radicală, însă în ideea că demersul epistemologic completat prin hermeneutica filosofică cer în perspectivă creștină o ieșire din indeterminarea oricărei ontologii moniste și o afirmare pe baze revelate a diferenței ontologice între creat și necreat, indicate în distincția energiilor/lucrărilor lor. Taina

Treimii și cea Hristologică nu pot fi izolate la un domeniu sau „nivel de realitate” ci sunt imprimate în întreaga existență creată oferind unitatea logosică și cheia de acces la Adevărul Întrupat, Alpha și Omega acesteia.

Nici lumea sensibilă cu experiențele ei și nici cea inteligibilă cu schemele și modelele ei nu pot oferi un suport de mediere între creat și necreat, pentru că pe de o parte orice analogie a ultimelor este profund limitată (invitând tocmai la evitarea perspectivelor absolutiste și depășirea raționalizărilor intelectuale prin angajarea în experiență liturgică) și pe de alta înseși limitele cunoașterii sunt dinamice, apofatismul divin nefiind unul dialectic, ci al experienței ecleziale și conștiinței luminate de har a înaintării în taina divină mai presus de cunoaștere. De aceea metodologia patristică este pe de o parte dublă, reflectând pe de o parte diferența ontologică și energetică între necreat și creat, iar pe de alta distincția între condiția căderii („veșmintele de piele”) și condiția restaurării în Hristos a creației. Totodată, raportul lor este privit într-un mod al inseparabilității și al consistenței axiologice care presupune o orientare iconică a demersului gnoseologic, dat fiind faptul că sensul naturii create se împlinește în om, iar sensul omului se împlinește în (asemănarea și comuniunea cu) Dumnezeu. Plecând de aici, din miezul credinței lucrătoare prin har, se luminează dinamica raporturilor între teologie și știință în înțelegerea patristică.

Nicio mediere din afara creștinismului și a Tradiției dumnezeiești nu este satisfăcătoare, tocmai pentru că în perspectiva creștină universalitatea este un atribut ce se umple de conținut, pe temei revelat, în relație cu taina Întrupării divine și a îndumnezeirii omului. Am putea spune că orice schemă inteligibilă nu poate oferi decât o „mediere slabă” a raportului între creat și necreat. Spunem „slabă” în sensul că poate fi folosită și în contexte diferite și incompatibile cu viziunea creștină revelată (contexte creștine eterodoxe, necreștine sau chiar ateiste), este deci multiplu realizabilă și nu dă seamă prin sine despre Adevărul Unic Întrupat. Orice „mediere slabă” are valoare în sens creștin numai dacă este subordonată „medierii tarii” care este unică și anume Persoana Cuvântului Întrupat, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, în Ipostasul Căruia are loc comunicarea însușirilor și întrepătrunderea sinerică între creat și necreat.

O schemă intelectuală este, după cum am amintit, multiplu realizabilă virtual, și aici stă tocmai posibilitatea căderii, a iluziei, a înlocuirii cunoașterii prin har cu o cunoaștere deformată cu urmări nefericite la nivelul capacitații de relație existențiale și liturgice. Hristos Întrupat nu este doar una dintre realizările posibile ale unei scheme sau modelări intelectuale aniconice pretins mediatoare ci **Singurul Mijlocitor** între Dumnezeu și creație, ca Dumnezeu adevărat și om adevărat într-un unic Ipostas în al cărui Trup sau Biserică conținuturile sensibile și inteligibile ale cunoașterii omenești își recapătă condiția liturgică originară afectată de păcat, sensul transcendental ce le orientează spre unirea lor cu și în Dumnezeu, potrivit cu taina Cuvântului Creator care le-a dat ființă. De aceea un raport al teologiei cu filosofia și știința în interiorul cugetării patristice nu poate fi viabil în sensul mantuiri sau desăvârșirii decât în cadrul unui demers de recuperare a valenței liturgice a cugetării teologice și științifice, astfel încât să facă „un singur trup” prin depășirea eterogeneității presupozиțiilor metafizice odată cu asumarea viziunii revelate creștine.

În sensul ei autonomizat, detașat de corpul eclezial, cunoașterea filosofică și cea științifică sunt insuficiente pentru a atinge contemplarea naturală despre care vorbesc Sfinții Părinți și care presupune angajarea pe calea despătimirii. Ele pot cuprinde părți de adevăr însă rostul lor existențial este de a fi integrate într-un circuit liturgic, astfel încât cunoașterea celor din afară să fie întoarsă spre om și orientată spre trasfigurare ca dar adus din însuși darul Dumnezeiesc.

Acordul câmpului meta-științific de presupoziții cu adevărul teologic revelat este afirmat în perspectivă creștin-ortodoxă din interiorul tradiției patristice ecclaziale, potrivit căreia „distanța ontologică” între creat și necreat nu poate fi acoperită decât de către ultimul. Spre exemplu, problematica dezvoltată de Kant care a marcat demersurile epistemologice se cere atacată din perspectivă patristică. Aplicarea categoriilor cugetării în sensul adunării de indicii din lucruri despre Creator sau al „urcușului” de la creație spre Creator presupune „puterea naturală aflătoare în fiecare făptură, pe măsura suportului ei ființăl” (Sf. Maxim), altfel spus o ontologie a creației distinctă de cea dumnezeiască necreată însă cu fundamentalul în pecetea actului creator dumnezeiesc.

Deplasarea de accent în știința modernă de la poziția „fenomenalismului transcendental monist” la un „monism extins care incorporează realitățile inteligibile” previne asupra riscului „identificării ontologice a unor aspecte ale noțiunii extinse a lumii – spre exemplu, a modelului și ordinii sale inteligibile – cu Divinul” (Nesteruk). Pe de altă parte, se remarcă fertilitatea gândirii religioase de sorginte patrastică integrate în dezvoltarea științei, fapt exemplificat prin școala rusă de matematică condusă de Egorov și Luzin care, influențați de o anume familiarizare cu practica isihastă acompaniată de o reflecție filosofico-religioasă cu privire la „numire”, au pus accentul în cercetarea științifică pe libertatea dată omului de a crea obiecte matematice, exercitând o influență semnificativă în matematica secolului trecut.

În concluzie, atât teologia cât și știința se cer integrate vieții ecclaziale și duhovnicești, pentru ca omul să manifeste prin ele acea atitudine liturgică a omului ce se oprește¹ la hotarele/limitele cunoașterii cu gest de închinare și doxologie, tocmai prin aceasta putând aduce „cele multe” la unitatea și viața aceluia trup al cunoașterii în care bate inima adevărului revelat.

Este interesant de urmărit modul concret în care se poate exercita în sens lămuritor și peratologic conștiința teologică în câmpul datelor științifice. În cele ce urmează, vom prezenta demersul lui Michal Heller în câmpul raporturilor între știință și religie, demers răsplătit recent cu Premiul Templeton.

¹ „Oprirea” înseamnă aici în primul rând a recunoaște limitele în mod onest, apoi a respecta taina, a nu te aventura în speculații cu o îndrăzneală necuvenită cu privire la ceea ce depășește puterile de înțelegere, cum ar fi de exemplu taina Treimii în teologie, taina creației lumii din nimic sau a originii lumii în cosmologie sau a începutului vieții în bioetică. Înseamnă a cinsti cu tăcerea cele mai presuși de înțelegere, cu mulțumire adusă lui Dumnezeu, cu închinare de sine și a lumii înaintea Lui, aducând la altarul înțelegător lumea și pe sine ca dar din darul Lui, slăvindu-L. Oprire este și starea înaintea icoanei, când te oprești cu gest de închinare și slăvești pe Domnul întrupat, cel lăudat întru sfinții Săi. Oprirea înseamnă, cum spune pr. Ghelasie, recunoașterea diferenței de ființă între Dumnezeu și creație, a abisului ontologic ce nu poate fi depășit decât de Dumnezeu cu harul Său. Este o încetare a iluziei de sorginte luciferică printr-un act de deschidere, dăruire de sine și primire a prefacerii duhovnicești. Liturgic, te oprești înaintea altarului, nu intri cu necuviință, ci te oprești și te deschizi din toată ființa așteptând să primești Sfintele Taine, darul curățitor, luminător și îndumnezeitor. Oprire sunt și porunca dumnezeiască, apoi canonul și rânduiala duhovnicească, ca un hotar pus în vedere unei pregătiri a întâlnirii cu Dumnezeu, cu care nimic necurat nu are împărtășire. Oprirea păcatului este o condiție absolut necesară în cunoașterea duhovnicească. „Opriți-vă și cunoașteți că Eu sunt Dumnezeu”, spune Scriptura, arătând că oprirea este o condiție a primirii cunoașterii lui Dumnezeu, care nu se află prin iscodiri și închipuirile minții. Astfel vedem însemnatatea oprirei ca raportare la limitele înțeleasă după un model liturgic, pe temei scriptural.

II

Geometrie Necomutativă. Considerații Teologice

1. Michal K. Heller. Premiul Templeton 2008

Premiul Templeton pentru Progrese în Cercetări și Descoperiri privind Realitatele Spirituale se decernează începând din 1972. În prezent este, ca valoare monetară, cel mai consistent premiu care se acordă unei persoane pentru merite intelectuale, depășind premiul Nobel. Laureatul Premiului Templeton pe anul 2008 este cosmologul și preotul romano-catolic Michal Kazimierz Heller, născut în anul 1936 în orașul polonez Tarnów, profesor de filosofie la *Academia Pontificală de Teologie* din Cracovia, fiind totodată afiliat la *Observatorul Vaticanului*². Cercetările sale recente în cosmologie explorează problema singularităților în teoria relativității cât și modelele de „geometrie necomutativă” în scopul unificării teoriei relativității cu mecanica cuantică.

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm o selecție a unora dintre lucrările și ideile fundamentale ale lui Michal Heller. O vom face într-un stil descriptiv, înțelegând implicit că atât în gravitația cuantică cât și în zona raportărilor știință-religie inspirate de dezvoltările recente în cosmologie și mecanica cuantică există o varietate de puncte de vedere.

Fără îndoială, din punct de vedere teologic și filosofic, demersurile lui Michal Heller pot fi plasate în contextul tradiției apusene, al unei metodologii ce sugerează un scolasticism modern, aplicat unui rafinat model ipotecic de unificare propus de o echipă de cercetători polonezi din care M. Heller face parte. Considerăm însă că e important ca cercetătorii creștin-ortodocși români angajați în studiul relației dintre științe și teologie să fie informați cu acuratețe despre dezvoltările importante pe plan internațional din cadrul acestui demers.

De asemenea, multe dintre ideile lui Michal Heller ar putea fi preluate, evaluate și interpretate în spiritul și tradiția creștin-ortodoxă. Pentru o introducere din perspectivă ortodoxă în studiul raportărilor știință-religie, a se vedea cartea lui Alexei Nesteruk (și el cosmolog și cercetător în fizica particulelor elementare, în cadrul Universității din Portsmouth) „*Light from the East. Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition*”³.

2. Contribuțiiile în Cosmologie

2.1. Perioada de început

Primele lucrări ale lui M. Heller vizează principiul lui Mach, potrivit căruia masa inertială a unui corp este determinată de ansamblul tuturor maselor din univers. Principiul lui Mach a avut un rol istoric important în dezvoltarea teoriei generale a relativității⁴. În articolul său *Mach's principle and differentiable manifolds*, M. Heller arată că „modelele fizice pentru geometrizarea gravitației care sunt fundamentate pe geometria varietăților diferențiale nu pot respecta în întregime principiul lui Mach”⁵. Referindu-se la influența gândirii lui Mach asupra fizicii

² Goodman, B., *Million-Dollar Prize Given to Cosmologist Priest*, New York Times, March 13, 2008.

³ Nesteruk, A. V., *Light from the East. Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition*, Fortress Press, Minneapolis, 2003.

⁴ Heller, M., *The influence of Mach's thought on contemporary relativistic physics*, Organon No. 11 (1975), 271-283 (MR0489636, 58 #9034).

⁵ Heller, M., *Mach's principle and differentiable manifolds*, Acta Phys. Polon. B 1 (1970), 131-138 (MR0278690, 43 #4420).

relativiste contemporane⁶, Heller remarcă faptul interesant (și aproape paradoxal) că deși programul lui Ernst Mach se poziționa într-o extremă a pozitivismului, nu există teorii care să respecte în întregime principiul lui Mach și care să nu incorporeze principii metafizice, inconsistente cu ideea de empirism.

În corespondență dintre Einstein și Lemaître privitoare la constanta cosmologică se întreprinde o foarte interesantă analiză a unuia dintre momentele-cheie în istoria științei⁷. Einstein era ostil ideii de „Atom Primitiv” a lui Lemaître, considerând că acesta „sugerează prea mult creația”. Pe de altă parte, M. Heller argumentează că Lemaître, separând cosmologia de filosofie și religie, „făcea diferența dintre actul metafizic al creației și originea fizică a Universului”. Ulterior M. Heller va edita volumul „Lemaître, Big Bang, și universul cuantic”⁸ care prezintă publicului „Universul în expansiune” – una dintre lucrările majore ale lui Lemaître. În 1981, publică împreună cu D. J. Raine cartea „Știința spațiu-timpului”⁹, în care autorii prezintă dezvoltarea istorică a diverselor abordări matematice ale structurii spațiu-timpului, pornind de la dinamica aristoteliană și culminând cu frontierele teoriei relativității (aici incluzându-se, printre altele, gravitația cuantică și posibilitatea depășirii conceptului de varietate spațio-temporală în teoriile cosmologice). Ideea de stochasticitate într-un context cosmologic intervine într-un articol¹⁰ publicat de M. Heller în cooperare cu J. Gruszcak și M. Szydłowski în anul 1984, în care se arată că modelul de univers de tip Friedmann satisface o interesantă condiție de maxim stochastic.

În 1986 apare cartea lui M. Heller „Întrebări pentru univers. Zece lecturi despre fundamentele fizicii și cosmologiei”¹¹. Problema timpului ocupă un spațiu important în aceste prelegeri. Menționăm aici *lectura 4* („Timpul și posibilitatea fizică”), care discută printre altele problema cosmologică a „amalgamării” timpurilor locale într-unul global, *lectura 8* („Frontierele spațiu-timpului”), o temă la care autorul va reveni în numeroase rânduri, abordând-o cu instrumente matematice foarte rafinate), și *lectura 9* („Săgeata timpului-marea controversă”), în cadrul căreia cititorul este introdus în varii modalități în care asimetria timpului poate fi percepță: cosmologică, termodinamică, cauzală, informațională și radiativă (în aceeași prelegere este ridicată subtilă problemă dacă aceste modalități „definesc” asimetria temporală, ori numai o indică”). O altă carte de referință a lui M. Heller apare în 1992: este vorba de „Fundamentele teoretice ale cosmologiei. Introducere în structura globală a spațiu-timpului”¹², care apelează puternic la instrumente de geometrie și topologie.

⁶ Heller, M., *The influence of Mach's thought on contemporary relativistic physics*, Organon No. 11 (1975), 271-283 (MR0489636, 58 #9034).

⁷ Godart, O.; Heller, M., *Einstein-Lemaître: rencontre d'idées*, Rev. Questions Sci. 150 (1979), no. 1, 23-43 (MR0529056, 80k:01044).

⁸ Heller, M., *Lemaître, Big bang, and the quantum universe*. With his original manuscript. Pachart Publishing House, Tucson, AZ, 1996 (MR1404928, 97d:01023).

⁹ Raine, D.J.; Heller, M., *The science of space-time*, Pachart Publishing House, Tucson, Ariz., 1981 (MR0659068, 83i:83001).

¹⁰ Gruszcak, J.; Heller, M.; Szydłowski, M. *The Universe as a stochastic process*, Phys. Lett. A 100 (1984), no. 2, 82-84 (MR0729060, 84m:83071).

¹¹ Heller, M., *Questions to the universe. Ten lectures on the foundations of physics and cosmology*, Pachart Publishing House, Tucson, AZ, 1986 (MR0947544, 89e:83001).

¹² Heller, M., *Theoretical foundations of cosmology. Introduction to the global structure of space-time*, World Scientific Publishing Co., Inc., River Edge, NJ, 1992 (MR1227556, 94h:83118).

2.2. Colaborarea cu Sasin, Pysiak și Odrzygożdż: Modele de Geometrie Necomutativă în Cosmologie

Un moment cheie este dat de articolul „*Structura necomutativă a singularităților în relativitatea generală*”¹³, scris de M. Heller în cooperare cu W. Sasin. În această lucrare autorii utilizează un model de „geometrie necomutativă” pentru spațiu-timp cu scopul de a rezolva anumite dificultăți ce apar în modelele geometrice „clasice” vis-a-vis de singularități. Spre deosebire de modelul geometric clasic, modelul „necomutativ” reușește să facă o distincție structurală între singularitatea „inițială” și cea „finală” a modelului de univers. În anii următori aceeași temă este reluată și dezvoltată. În același an Heller și Sasin publică lucrarea „*Modelul închis Friedmann cu singularități inițială și finală văzut ca un spațiu ne-comutativ*”. În anul imediat următor, Heller, Sasin și Lambert publică în *Jurnalul de Fizică Matematică* un articol¹⁴ în care se propune „o nouă schemă de cuantizare a gravitației” în același context al spațiilor ne-comutative, în care ideea de „grupoid” joacă un rol fundamental, definind versiuni ne-comutative ale ecuațiilor lui Einstein. Interesant este că în cazul particular al unui câmp gravitațional slab, sistemul dinamic necomutativ introdus în articolul amintit se descompune în două componente: ecuațiile Einstein „comutative” ale relativității generale pe de o parte, și ecuația lui Schrödinger (în varianta Heisenberg) a mecanicii cuantice, pe de altă parte.

În 1998, Heller și Sasin arată¹⁵ că experimentele de tip Einstein-Podolsky-Rosen (o temă crucială și întotdeauna fertilă în domeniul fundamentelor mecanicii cuantice) sunt o consecință naturală a abordării unificării „ne-comutative” a gravitației și mecanicii cuantice bazată pe ideea de grupoid. Metoda acestora este mult prea tehnică pentru a putea fi expusă aici însă în esență înlătărind cuantizarea spațiu-timpului cu cuantizarea unei anumite algebrelor necomutative de funcții pe un anume grupoid peste spațiu-timp¹⁶. Cei doi autori arată că la o scară mai mică decât distanța Planck nu există distincție între stările singulare ale universului și cele nesingulare, speculând că singularitățile spațio-temporale ar fi efectul unei anumite „tranzitii de fază” ce are loc la nivelul distanței Planck, tranzitia făcându-se de la „lumea necomutativă” la „lumea comutativă” a spațiul-timpului guvernat de geometria clasice, cu singularitate¹⁷. Ulterior, seria de articole avându-i ca autori pe Heller și Sasin (căroră li se adaugă alți doi cercetători polonezi, Leszek Pysiak și Zdzisław Odrzygożdż), și având ca temă principală posibila unificare a gravitației și a mecanicii cuantice folosind metodele geometriei ne-comutative continuă, metodele matematice fiind rafinate și explicitate¹⁸.

¹³ Heller, M.; Sasin, W., *Noncommutative structure of singularities in general relativity*, J. Math. Phys. 37 (1996), no. 11, 5665-5671 (MR1417167, 98g:83075).

¹⁴ Heller, M.; Sasin, W.; Lambert, D., *Groupoid approach to noncommutative quantization of gravity*, J. Math. Phys. 38 (1997), no. 11, 5840-5853 (MR1480833, 98k:58017).

¹⁵ Heller, M.; Sasin, W., *Einstein-Podolsky-Rosen experiment from noncommutative quantum gravity. Particles, fields, and gravitation* (Łódź, 1998), 234-241, AIP Conf. Proc., 453, Amer. Inst. Phys., Woodbury, NY, 1998 (MR1765505, 2001b:81003).

¹⁶ Heller, M.; Sasin, W., *Noncommutative unification of general relativity and quantum mechanics*, Internat. J. Theoret. Phys. 38 (1999), no. 6, 1619-1642 (MR1693385, 2000g:83051).

¹⁷ Heller, M.; Sasin, W., *Origin of classical singularities*, General Relativity Gravitation 31 (1999), no. 4, 555-570 (MR1679416, 2000a:83088).

¹⁸ Heller, M.; Sasin, W.; Odrzygożdż, Z., *State vector reduction as a shadow of a noncommutative dynamics*, J. Math. Phys. 41 (2000), no. 8, 5168-5179 (MR1770946, 2001g:81130); Heller, M.; Sasin, W.; Odrzygożdż, Z., *Noncommutative quantum dynamics*, Gravit. Cosmol. 7 (2001), no. 2, 135-139 (MR1903177, 2003d:81129); Heller, M.; Sasin, W., *Differential groupoids and their application to the theory of spacetime singularities*, Internat. J. Theoret. Phys. 41 (2002), no. 5,

2.3. Modelul „Necomutativ” de Gravitație Cuantică al „Grupului Polonez” – în Context

Cercetările grupului Heller, Sasin, Physiak și Odrzygozdz se încadrează în contextul gravitației cuantice, domeniu în care se încearcă unificarea dintre fizica cuantică (ce descrie trei interacții fundamentale: electromagnetismul, forța nucleară slabă și forța nucleară tare) și teoria relativității generale (care descrie a patra forță fundamentală, cea a gravitației). Există două curente (orientări, ori abordări) majore în teoria gravitației cuantice: „string theory” (apărută în ultima perioadă a anilor '60) pe de o parte, și „LQG” („loop quantum gravity”), formulată în 1986 de Abhay Ashtekar de la Pennsylvania State University (interesant de menționat este că în aceeași perioadă în care Ashtekar propunea LQG, matematicianul român Dan Voiculescu iniția teoria necomutativă a probabilităților, care constituie în prezent una din temele majore ale „mainstream”-ului cercetării matematice, și la care M. Heller se referă într-unul din articolele scrise cu colaboratorii săi¹⁹).

Ideile de geometrie necomutativă și-au făcut simțită influența relativ rapid în teoria stringurilor, contribuții importante și de mare impact fiind aduse de Edward Witten (laureat al Medaliei Fields în 1986)²⁰. Atât teoria stringurilor cât și LQG au un impact științific enorm, producând și continuând să producă un număr imens de articole (bineînțeles, astă nu înseamnă că sunt lipsite de controverse, în special datorită absenței unor predicții verificabile experimental care să nu fie prezise fie de către modelul standard al particulelor elementare, fie de teoria relativității generale). Comparativ, gruparea din jurul lui Michal Heller are deocamdată un impact științific relativ limitat. Putem spune că propunerea de unificare făcută acest grup, deși în mod evident promițătoare, încă nu a intrat pe deplin în mainstream-ul domeniului gravitației cuantice. Heller însuși admite că deși rezultatele obținute sunt încurajatoare, metoda propusă de grupul său de cercetători este „un model ipotetic” și „o încercare de a găsi un nou drum ce ar putea conduce la obiectivul principal al cercetărilor curente în fizică”, până la care „încă mai este un drum lung”²¹.

3. Filosofie și Teologie

În cele ce urmează vom descrie succint câteva dintre contribuțiile teologice și filosofice ale lui Michal Heller. În anul 2000, Michal Heller publica în „Zygon” (unul dintre cele mai cunoscute jurnale de știință și religie, articolul „*Singularitatea cosmologică și creația Universului*”²²). În acest articol autorul consideră ca simplist modul de a asocia creația universului, în contextul cosmologiei

919-937 (MR1908851, 2003e:83049); Heller, M.; Physiak, L.; Sasin, W., *Noncommutative dynamics of random operators*, Internat. J. Theoret. Phys. 44 (2005), no. 6, 619-628 (MR2150180, 2006e:83120); Physiak, L.; Heller, M.; Odrzygozdz, Z.; Sasin, W., *Observables in a noncommutative approach to the unification of quanta and gravity: a finite model*, Gen. Relativity Gravitation 37 (2005), no. 3, 541-555 (MR2160187, 2007c:83044a) and Erratum în Gen. Relativity Gravitation 37 (2005), no.7, 1337 (MR2160203, 2007c:83044b); Heller, M.; Physiak, L.; Sasin, W., *Noncommutative unification of general relativity and quantum mechanics*, J. Math. Phys. 46 (2005), no. 12, 122501 (MR2194022, 2006i:83064); Heller, M.; Physiak, L.; Sasin, W., *Conceptual unification of gravity and quanta*, Internat. J. Theoret. Phys. 46 (2007), no. 10, 2494-2512.

¹⁹ Physiak, L.; Heller, M.; Odrzygozdz, Z.; Sasin, W., *Observables in a noncommutative approach to the unification of quanta and gravity: a finite model*, Gen. Relativity Gravitation 37 (2005), no. 3, 541-555 (MR2160187, 2007c:83044a) and Erratum în Gen. Relativity Gravitation 37 (2005), no.7, 1337 (MR2160203, 2007c:83044b).

²⁰ Witten, E., *Noncommutative geometry and string field theory*, Nuclear Phys. B 268 (1986), no. 2, 253-294 (MR0834515, 87e:81153).

²¹ Seiberg, N.; Witten, E., *String theory and noncommutative geometry*. J. High Energy Phys. 1999, no. 9, Paper 32, 93 pp. (electronic) (MR1720697, 2001i:81237).

²² Heller, M., *Cosmological Singularity and the Creation of the Universe*, Zygon, Vol. 35, issue 3 (September 2000), p. 665-685.

moderne, cu „singularitatea inițială” (percepția comună a Big-Bang-ului). Se sugerează că cercetările recente la interfața dintre geometria necomutativă și teoria singularităților arată că la un nivel inferior distanței Planck (deci practic la un nivel „fundamental” prin excelență), concepțele geometrice clasice de spațiu-timp și localizare nu mai funcționează și, mai mult decât atât, nu există distincție dintre stările singulare și cele nesingulare ale universului. Spațiul, timpul și singularitățile apar numai în procesul de tranziție de la „regimul necomutativ” la cel „comutativ” al universului. Ideea de „creație atemporală” este prezentată ca un corolar²³.

Dumnezeu trebuie privit ca fiind „în afara” timpului creat (deși autorul avertizează asupra caracterului inherent limitat al limbajului ori de câte ori se abordează acest fel de probleme), iar „eternitatea” lui Dumnezeu nu înseamnă o „perioadă fără început și fără sfârșit” sau „nelimitată” – ci pur și simplu faptul că noțiunile de temporalitate nu se aplică Creatorului Însuși. Pe de altă parte este interesant de menționat aici faptul că ideea unui „timp imaginar” (în direcția căruia spațiul ar fi finit și fără frontieră, și considerat în contrast cu „timpul real” al căruia „început” se asimilează cu Big Bang-ul) în contextul teoriei „no boundary proposal” fusese introdusă de J. B. Hartle și S. W. Hawking în 1983²⁴ (Hawking interpretează modelul ca un „univers fără de început” - iarăși în discordanță cu percepția comună a Big Bang-ului atât de către teologi cât și de către cosmologi).

Revenind la M. Heller, acesta insistă asupra ideii de transcendență a lui Dumnezeu (contrastând-o oarecum cu ideea de imanență, mai populară astăzi), și îl citează pe McMullin²⁵ care vede timpul ca o „condiție a creației” și „un semn de dependență”. Temporalitatea este „creată odată cu creația”, ca „epifenomen al existenței atemporale”. În interviul luat de „New Scientist” cu ocazia decernării Premiului Templeton, M. Heller pune în discuție prejudecata pozitivistă potrivit căreia limitele raționalității coincid cu limitele metodei științifice (caz în care orice nu se încadrează în tiparele și standardele metodei științifice ar fi în mod automat irațional) și observă că în contextul filosofiei contemporane, mai pluraliste, puțini filosofi continuă să subscrive echivalării stricte a raționalității cu metoda științifică.

Știința și filosofia privind la același univers din perspective diferite, iar „o teologie a științei trebuie să ia în considerație faptul că nu orice lucru în univers poate fi investigat de știință”²⁶. Pe de altă parte Heller critică poziția „Intelligent Design”-ului care, în opinia sa greșește teologic prin introducerea unui divorț nenecesar între șansă (eveniment aleator) și planul divin, șansa însăși fiind modelată de o teorie matematică (teoria probabilităților) precisă, care nu este cătușii de puțin „aleatoare”. În acest context trebuie menționat că unul dintre eroii intelectuali ai lui M. Heller, pentru care „lucrurile gândite de Dumnezeu trebuie identificate cu structurile matematice ale lumii” este Leibniz.

M. Heller tratează de asemenea și argumentul cosmologic²⁷: pornind de la faptul că fiecare proces fizic are o cauză descrisă de o anumită lege a fizicii, se poate întreba în cele din urmă care este cauza întregului sistem sau colecției de legi ale fizicii, iar la întrebarea „de ce există ceva mai degrabă decât nimic?” Michal Heller răspunde că universul trebuie să aibă o cauză, a cărei natură

²³ Heller, M., *Cosmological Singularity and the Creation of the Universe*, Zygon, Vol. 35, issue 3 (September 2000), p. 665-685.

²⁴ Hartle, J.B.; Hawking, S.W., *Wave function of the universe*, Phys. Rev. D (3) 28 (1983), no. 12, 2960-2975 (MR0726732, 85i:83022).

²⁵ McMullin, E., *Evolutionary Contingency and Cosmic Purpose*, Studies in Science and Theology 5:91 112.

²⁶ Gefter, A. Q&A: 2008 Templeton Prize winner. New Scientist, 12 March 2008.

²⁷ Ibidem.

nu coincide cu niciuna dintre cauzele investigate de știință, „pentru că este cauza existenței însăși”.

În Heller sugerează o paralelă între drastica generalizare conceptuală ce se cere fizicianului care investighează subtilitățile „regimului necomutativ” și generalizarea „infinnit mai vastă” care s-ar putea cere atunci când „vorbim sau gândim despre Dumnezeu”²⁸. În acest context, între ideea teologică de cauzalitate divină care-L vede pe Dumnezeu drept „Cauza Primă” și cauzalitatea non-locală, globală și atemporală a regimului necomutativ, la un nivel fundamental unde conceptul clasic de probabilitate este înlocuit de „probabilitatea necomutativă”, M. Heller vede o relație analogic-metaphorică²⁹.

Prin această analogie, concepte de „șansă și design”, aşa cum sunt ele văzute în lumea macroscopică („comutativă”) ar putea căpăta noi înțelesuri. Prin modelul de unificare bazat pe ideile geometriei necomutative, M. Heller arată, în ultima instanță, că „ideea unei existențe atemporale nu este, în sine însăși, contradictorie”. În conexiune cu „cauzalitatea atemporală” divină, M. Heller face referire la o idee a lui Thomas Aquinas care, considerând posibilitatea existenței lumii din eternitate, afirmă că aceasta nu ar fi în contradicție cu caracterul său creat. În perspectiva patristică, rațiunile necreate ale lumii sunt dinainte de veci în Logosul divin însă creația presupune existența ca interval liturgic de la chip la asemănare, al răspunsului la Cuvântul Creator divin și Iubirea Dumnezeului-Treime care dă ființă făpturii. „El a contemplat toate încă înainte de a fi, cântărindu-le în Mintea Sa din eternitate; de aceea, fiecare lucru își primește existența sa la timpul potrivit, în acord cu gândul Său atemporal și hotărâtor, care este predestinare și chip și model”, arată Sfântul Ioan Damaschin³⁰.

4. Epilog: Nesteruk și Hawking. „Logica structurilor” și „mistica chipurilor”

În final, revenim la modelul lui Hartle-Hawking³¹ menționat mai sus, în conexiune cu ideile „grupului polonez”. Hawking utilizează conceptul abstract de „timp imaginar” (care împreună cu cele trei coordonate spațiale alcătuiește o sferă euclidiană în spațiul cu 4 dimensiuni – „sfera lui Hawking”) încercând să risipească entuziasmul teologilor pentru „Big Bang” ca dovada incontestabilă a creației. Răspunzând argumentului lui Hawking, cosmologul Alexei Nesteruk³² constată că eroarea constă în dificultatea de a conferi o „realitate ontologică” unei construcții matematice atemporale, ceea ce face ca utilizarea acestei construcții în a pune la îndoială existența unui creator să fie suspectă din punct de vedere filosofic.

Însă Nesteruk nu se oprește aici, ci recuperează ideile lui Hawking, reformulându-le într-un mod ce încurajează contemplația creatorului însuși. Nesteruk sugerează că afirmațiile lui Hawking au la bază o „opozitie apofatică” dintre „teza” potrivit căreia „sfera lui Hawking există

²⁸ Heller. M., „Generalizations from Quantum Mechanics to God”. În *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*, 2001, ed. R.J. Russell, P. Clayton, K. Wegter-McNelly, and J. Polkinghorne (Vatican: Vatican Observatory Publications), 193-210

²⁹ Ibidem.

³⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 2, PG XCIV, col.865; Sfântul Grigorie de Nazianz, *Omilia 45, La Sfintele Pasti*, n. 5, PG XXXVI; col. 629.

³¹ Hartle, J.B.; Hawking, S.W., *Wave function of the universe*, Phys. Rev. D (3) 28 (1983), no. 12, 2960-2975 (MR0726732, 85i:83022).

³² Nesteruk, A. V., *Light from the East. Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition*, Fortress Press, Minneapolis, 2003; Allen, K. K., Review of „Alexei V. Nesteruk. Light from the east: Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition”. *Journal of Religion and Society*, 7 (2005)

și este absolut necesară pentru existența universului vizibil” și „antiteza” potrivit căreia „sfera lui Hawking nu există, ea aparținând unui nivel ontologic diferit”. Nesteruk sugerează că tocmai această opozitie apofatică sugerează creația „ex nihilo”, prin care Dumnezeu (transcendent) creează atât „lumea sensibilă” (a universului „detectabil”) în consonanță cu „lumea inteligibilă” (văzută ca univers al ideilor matematice), cunoașterea umană (omul fiind creat după chipul și asemănarea Creatorului) jucând rolul de „punte între cele două lumi”.

Un rol oarecum similar „sferei lui Hawking” îl joacă structura matematică de „C*-algebră necomutativă” utilizată de M. Heller în modelarea universului la o scară fundamentală, cu intenția de a sugera subtilitățile ce se pot ivi în înțelegerea conceptului de creație de către cosmologi și teologi deopotrivă. Modelul de spațiu necomutativ utilizat de Heller este nu numai foarte abstract, ci și mai bogat în structură matematică decât sfera lui Hawking. Urmând abordarea lui Nesteruk, îndrăznim să sugerăm un „contrast apofatic” între „teza” potrivit căreia „universul necomutativ” (un „univers inteligibil” reprezentat de o structură matematică de adâncime – o C*-algebră necomutativă – care ar „guverna” nivelul fundamental „necomutativ”) există și este absolut necesară existenței „universului vizibil” (descriș de continuumul spațio-temporal al relativității generale) și „antiteza” potrivit căreia universul necomutativ „nu există (sensibil), el aparținând unui nivel ontologic diferit”. Un contrast apofatic care devine creativ odată ce sugerează creația în consonanță a celor două „regimuri” – necomutativ (inteligibil, abstract) și comutativ (sensibil, vizibil instrumentelor științei) de către Dumnezeu.

În ambele „universuri” intelectul spiritual („*nous*”) al omului ar putea detecta realitățile divine cunoscute în teologia creștin ortodoxă ca „logii creației” care, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, sunt cuprinși în Logosul Divin – Hristos. Pentru Sfântul Maxim, în cunoașterea naturii cu adevărat este esențială înțelegerea de către ființă umană, prin „empatia” propriului logos și prin intelectul spiritual susținut de lucrarea divină, a prezenței lui Dumnezeu în *logos*-ul fiecărui lucru creat (fie „comutativ” fie „necomutativ”, am putea adăuga).

Părintele Ghelasie de la Frăsinei distinge între logica antică a „structurilor din care apar forme” și logica biblic-creștină a „formelor-întregurilor care au de la sine părțile-structurile”³³. Astfel, în viziunea creștin ortodoxă distincția între sensibil și inteligibil nu este privită după o logică a contrariilor, ci plecând de la taina pecetei divine pe ființă de creație, a identității-chipului și dialogului, afectat de păcat însă restaurat și transfigurat în Hristos. „Anticii nu găseau nici-o ÎNRUDIRE între Spirit și materie, chiar le făceau *contrare* și *distructive* reciproc. Care este ÎNRUDIREA? Este în primul rând VIUL DIVIN ce Creează deodată Spiritul și materia, care Se PECETELUIEȘTE atât pe Spirit, cât și pe materie și în al doilea rând, aşa-zisul Viu de Creație al Naturii Create, ce LEAGĂ Spiritul de materie și materia de Spirit, ca o PUNTE de COMUNICARE și Relație reciprocă. Biblic, DUMNEZEU nu Se manifestă pe Sine în Creație, ci Creează FORME Create ce fac apoi manifestările de Creație, chiar dacă au în Sine VIUL de Revărsări DIVINE (care nu se amestecă cu Propriile manifestări de Creație, ci le DĂ Viață). DUMNEZEU Creează o Lume Capabilă să Vorbească apoi cu DIVINUL și Scopul și Menirea Creației este tocmai ÎMPLINIREA acestui DIALOG RECIPROC. Toată Revelația Biblică este TAINA DIALOGULUI între DIVIN și Lume”³⁴.

³³ Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Chipul Omului*, colecția Isihasm, 2003, p. 7.

³⁴ Ibidem, pp. 8-9.

Ruptura ontologică generată de păcat duce la întunecarea conștiinței propriului chip și la încercări de recompunere a imaginii de sine din fragmente-structuri ce apar autonome și chiar anarhice: „Păcatul rupând Sufletul și Trupul de CHIPUL de Om, transferă pe Om în Suflet sau în Trup și îi adaugă un fals chip, *de pretinsă Spiritualitate* sau de materialitate... Datorită păcatului, într-adevăr, Mintea și Simțurile au înlocuit VEDEREA și CUNOAȘTEREA, dar trebuie înțeles că Mintea și Simțurile au POTENȚA de Spiritualitate și Simțire tot prin CHIPUL de Om, chiar dacă este orb și uitat (că doar din CHIPUL de Om se generează Spiritualitatea de Suflet și Simțirea de Trup, acestea nefiind de Sine, ci ca manifestare de ACTIV-Viu de CHIP de Om)”³⁵

Conștiința propriului chip și a vocației liturgice se luminează însă nu după vreun formalism al structurilor, ci în miezul unui eveniment de comuniune, în miezul liturghisirii euharistice care este însăși vocația omului: „Mistica noastră strict Creștină nu este o Mistică de esențializări, de dizolvarea Configurațiilor-Formelor într-o contemplație de esențe, este Mistica CHIPURILOR, a Dialogului între ÎNTREGURI PERSONALE, a unei COMUNIUNI de ÎNTREGURI... De aceea noi numim Mistica strict Biblic-Creștină Mistică ICONICĂ, Mistică de CHIP. Noi trebuie să ne Oglindim în VIUL DIVIN prin care avem și capacitatea să Vedem apoi LUMINA aceea de TAINĂ FIINȚIALĂ a noastră de Creație”³⁶. „Noi suntem Ființalitate de Creație. Nu putem să devinem dumnezei, dar putem Participa la o PREFACERE DUMNEZEIASCĂ care este prin CHIPUL ÎNTRUPĂRII EUHARISTICE. De aici insistența mea de a lega Viața Duhovnicească în primul rând de TAINA LITURGHISIRII EUHARISTICE... LITURGHIA este o Esență a Însăși VIETII de Creație”³⁷.

Moartea ca afectare a condiției liturgice integrale ne responsabilizează la o alegere ca prioritate absolută a împărtășirii de Viață și recuperare a dimensiunii liturgice a actelor omenești.

Florin Caragiu³⁸ și Mihai Caragiu³⁹

³⁵ Ibidem, p. 11. „Mulți consideră că prea mult vorbim de păcat. Într-adevăr, în limbajul nostru păcatul este o realitate care nu trebuie mascată și ascunsă, dar trebuie să știm că este o modalitate de autodistrugere și distrugere a celor din jur. Păcatul este dublul, acel negativ pe care trebuie să-l avem în vedere permanent și să putem să-l depăşim. Avem puterea, avem modalitatea CRUCII CHIPULUI ÎNCHINĂRII lui HRISTOS. CRUCEA lui HRISTOS nu mai este CRUCEA morții, ci CRUCEA VIETII, a ÎMPĂRĂȚIEI Lui DUMNEZEU, a VIETII VEȘNICE, nu a morții sau a iadului veșnic... Omul este CHIPUL LITURGHISIRII EUHARISTICE”. Ibidem, pp. 154-155.

³⁶ Ibidem p. 62.

³⁷ Ibidem, p. 131.

³⁸ editura_platytera@yahoo.com

³⁹ m-caragiu1@onu.edu



Ion Quijote

Prelungă umbră alunecă mirată
repausul cu mișcare-amestecându-l,
doar singur el a priceput vreodată
cum rob gândirii, stăpânește gândul.

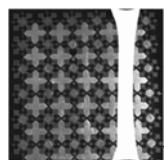
Și cugetă în sine viitorul
cu tot ce-a fost și-ar fi putut să fie.
Când ceilalți râd, el tace, vrăjitorul,
puterea-i, neputința lor o știe.

De dragul lor balaurul răpune,
prea nu pricep înșelăciunea bieții,
că-n mori de vânt s-a prefăcut anume,
tot măcinând să ia uium vieții.

Și frumuseții numai el se-nchină
sub straie zdrențuite când s-ascunde,
că dincolo de carne și de tină
prea oarba lor privire nu pătrunde.

Mâhnit povara-și duce în tăcere,
sub huiduială fruntea încovoiaie
și știe că pe urmele-i stinghere
călători-vor mai târziu convoaie.

Lidia Stăniloae



Intelectualul penal

Cercetările pe care le-am efectuat în vederea redactării celor patru volume ale lucrării intitulate *Nae Ionescu. Biografia*, m-au dus, pe la jumătatea deceniului trecut, inevitabil, spre arhiva Serviciului Român de Informații, după ce examinasem sute de dosare ale perioadei interbelice, aflate în fondurile Ministerului de Interne, de la Arhivele Naționale, și avusesem astfel ocazia să constat, pe de o parte, existența unui număr semnificativ de documente care-l priveau pe filosof, pe de alta, absența unor documente privitoare la unele aspecte ale vieții și activității sale, care ar fi trebuit, dată fiind distanța de timp scursă de la moartea sa, să se afle în fonduri publice.

Presupunerea că aceste documente continuau să se afle în Arhiva operativă a Serviciului de Informații s-a adeverit în cele din urmă. Dar avea să treacă pe puțin un deceniu până la confirmarea ei. Căci, aflată încă în păstrarea Serviciului Român de Informații, la data aceea, arhiva fostei Siguranțe interbelice nu mi-a fost accesibilă, în ciuda tuturor eforturilor depuse.

O dată înființat Consiliul Național pentru Cercetarea Arhivelor Securității, care m-a acreditat cercetător de la începuturile sale, am reluat eforturile de a ajunge la documentele Siguranței, prin intermediul C. N. S. A. S., care avea – teoretic – posibilitatea să le solicite Serviciului Român de Informații. Ceea ce s-a și întâmplat; însă rezultatul a fost o lamentabilă eschivă epistolară din partea celui din urmă. (Păstrează documentul pentru o altă ocazie.) Din acest refuz obstinat al Serviciului Român de Informații de a deschide accesul către unele documente ale vechii Siguranțe am înțeles ceea ce este de înțeles.

În anii ce au urmat, încheind cercetarea arhivelor ce ar fi putut conține documente privitoare la Nae Ionescu, atât cele din București, cât și din restul țării, am început redactarea lucrării, care a și fost tipărită, în patru volume (vol. I, 2001; vol. II, 2002; vol. III, 2003; vol. IV, 2005). După încheierea redactării, continuându-mi cercetările legate de același subiect, însă pe un alt palier, prioritățile mele deveniseră altele.

Iată însă că, în 2007, pe căi ocolite, aflu că documentele privitoare la Nae Ionescu din arhiva S. R. I. ajung la C. N. S. A. S. și pot, în sfârșit, să le cercetez.

Constat astfel, fără surprindere, ceea ce presupuneam deja: că pe fiecare dintre dosarele ce-l priveau stă scris: *Arhiva operativă – Dosar Nae Ionescu*; prin urmare, la 57 de ani de la moarte, Nae Ionescu continuă a se afla în atenția organelor de urmărire, fie că e vorba de Siguranța interbelică sau de Securitatea comunistică; deopotrivă, pentru una ca și pentru cealaltă, omul rămânea un... element primejdios! (Attitudinea aceasta am întâlnit-o și la unele persoane de vîrstă ceva mai înaintată, trecute prin furcile caudine ale comunismului, ale cărui spaime nu încetează să le bântuie. Dacă, în cazul acestora este explicabilă prin alchimia lor interioară, în cazul serviciilor de informații ar trebui să se întemeieze pe un singur argument: documentele incriminatoare. Ceea ce nu este cazul.)

Astfel, există un *Dosar personal*, cu numărul 1147, al Siguranței interbelice, în care figurează documente începând din 1927 (10 file), în urma denunțului făcut de Ec. D. Popescu-Moșoaia

împotriva lui Nae Ionescu, din cauza unui articol publicat în „Cuvântul”, în care filosoful ar fi insultat pe Patriarhul Bisericii Ortodoxe. Denumărul este urmat de deschiderea unui proces, care nu are nici o continuare, dat fiind că se constată lipsa de obiect a procesului. Întrebarea care se ridică este: ce relevanță au aceste documente pentru siguranța națională? Documentele acestea sunt preluate de Securitatea comunistă, după cum se poate vedea la fila 298 a dosarului de mai sus, unde se află următorul generic:

Republica Populară Română
Ministerul Afacerilor Interne
Direcția Generală a Securității Poporului
Dosar 1571/1927, Ionescu Nae.

Acesta este cazul și pentru documentele care urmează: unul din 1930, sub forma unui extras de presă, în urma suspendării ziarului „Cuvântul” de către guvernul național-țărănesc, pentru că ar fi redeschis „chestiunea închisă” a revenirii pe tron a prințului Carol; 3 documente din 1934, 6 din 1935, 5 din 1936, 14 din 1937, 26 din 1938, 33 din 1939, privitoare la diverse zvonuri care circula pe seama lui Nae Ionescu, călătoriile sale în străinătate, situația sa financiară, trimiterea în lagăr, întâlnirile pe care le are după ieșirea din lagăr și con vorbindurile telefonice; 101 documente din 1940, despre ultimele întâlniri și con vorbinduri telefonice, majoritatea datând după moartea filosofului (15 martie); 7 documente din 1942, privitoare mai ales la încercările de recuperare a scrierilor filosofului.

Trecerea acestor documente în arhiva operativă a Securității se face în anul 1953; numerotarea comunistă a dosarului este 117 855 – *Ionescu Nae, profesor*. Pe coperta dosarului figurează stema Republicii Populare, precum și datarea: 22 iulie 1953, Ministerul Securității Statului, Serviciul „C”, Secția III, Biroul IV. Cel care propune rămânerea materialelor în arhiva operativă a Serviciului „C” din Ministerul Securității Statului este locotenentul Fostea (vezi doc. 199), acesta prezentând și numărul dosarelor fostei Siguranțe din care s-au extras filele privitoare la Nae Ionescu. Prin urmare, în alcătuirea comunistă a dosarelor privitoare la Nae Ionescu intră, pe lângă documentele fostei Siguranțe interbelice, și o serie de documente extrase din diferite fonduri ale Ministerului de Interne interbelic. Ceea ce subliniază voința puterii comuniste de a fi în posesia unui dosar operativ Nae Ionescu. Precizăm că, în afara celor 3 documente de trecere în arhiva operativă, din 1953, nici un alt document ulterior acestei date nu figurează în arhiva C. N. S. A. S.; aşadar, documentele privitoare la Nae Ionescu se opresc în 1942.

Cele două dosare preluate de C. N. S. A. S. de la S. R. I. sunt inventariate ca aparținând fondului Informativ 73 552, vol. I și Informativ 73 552, vol. II. În primul dintre acestea există, de altfel, o lungă listă (filele 2-30) a Ministerului Securității Statului, Serviciul „C”, intitulată: *Tabelul de indivizi trecuți în evidența operativă a Ministerului Securității Statului*, în care Nae Ionescu ocupă primul loc (urmat îndeaproape de discipolii săi), și un *Tabel nr. 2 de indivizi care nu sunt trecuți în evidența operativă a Ministerului Securității Statului*.

*

Mai multe dintre aceste documente îmi erau deja cunoscute din fondurile Ministerului de Interne, aflate la Arhivele Naționale, fiind deja reproduse în lucrarea amintită mai sus (mai cu seamă în volumele III și IV), ceea ce pune, dintr-o dată, sub semnul întrebării caracterul lor (pretins) „Strict secret”, precum și criteriile după care s-a efectuat selectarea lor, atunci când un document a fost destinat să treacă din fondul Ministerului de Interne în acela al Ministerului Securității Statului, unul dintre exemplare continuând să rămână în dosarele de la Arhivele Naționale.

Altele aduc unele corectări sau completări lucrării menționate, pe care nu întârziem să le enumerez aici:

- unele completări privitoare la D. Popescu-Moșoaia (despre care am scris pe larg în vol. II al *Biografiei*), despre care nu știam că a încercat un denunț penal la adresa lui Nae Ionescu, în urma polemicii prin presă din 1927 (doc. 1-10);
- alegerea lui Nae Ionescu drept președinte al Asociației Ziariștilor Creștini (doc. 28);
- unele precizări suplimentare privitoare la data plecării și întoarcerii în țară, ca, de pildă, în 18, nu 21 (cum am reconstituit pe baza altor documente), decembrie 1937;
- confirmarea întrevederii lui Nae Ionescu cu C. Z. Codreanu, în 21 decembrie 1937, despre care pomenește Mircea Eliade în *Jurnal*, și despre care nu găsiesem alte informații;
- confirmarea absenței oricărei contribuții a lui Nae Ionescu la tratativele dintre legionari și guvern, derulate la sfârșitul anului 1939 – începutul anului 1940, finalizate după moartea lui;
- confirmarea afirmației lui Constantin Floru (dovedită de noi prin înfățișarea contului de la Banca Urbană) că Nae Ionescu și-a cumpărat mașina în rate;
- o informație despre care nu avem știere: Nae Ionescu ține conferință intitulată *A fi român* la Constanța, la 30 ianuarie 1938;
- nu aveam cunoștință despre scrisoarea adresată de Nae Ionescu, în 13 februarie 1939, ministrului de Interne, în care vorbește despre starea sănătății sale, întocmind și un memoriu despre suferințele îndurate (care însă lipsește de la dosar);
- asemenea, despre scrisoarea adresată de filosof generalului Constantin Petrovicescu, în 6 mai 1937, precum și prețuirea reciprocă dintre cei doi; scrisoarea ne aduce totodată informația exactă asupra datei la care Nae Ionescu s-a mutat în locuința de la Băneasa: 15 aprilie 1937;
- o altă precizare privește data întoarcerii în țară a lui Radu Ionescu, după susținerea doctoratului la Universitatea din Berlin (octombrie 1939), și a încorporării sale, la Ploiești, unde se afla la data morții tatălui său;
- confirmarea supravegherii lui Nae Ionescu de către organele Siguranței (despre care știam din *Jurnalul* generalului Panaitescu, cununatul său, precum și din acela al lui Vasile Băncilă), cu toate că această supraveghere nu aduce nimic nou față de ceea ce știam deja;
- în schimb, ascultarea telefonului (începând din 3 februarie 1940) aduce câteva precizări (necesare) sau confirmă datele vehiculate de noi, asupra ultimelor zile de viață ale lui Nae Ionescu (recăptarea catedrei de la Universitate, ultimele întâlniri cu discipolii, lucrările pe care începuse să le scrie, Cellă Delavrancea etc.).

*

Despre relațiile Magistrului cu discipolii dosarele aflate la C. N. S. A. S. ne aduc informații prețioase. Asupra acestora vom stăru în fiecare volum care urmează, încchinat, pe rând, fiecăruiu dintre discipoli. Simpla calitate de discipol al lui Nae Ionescu e suficientă pentru a fi incriminat; dar lucrurile care li se vor pune în seamă sunt nespus mai grave decât acesta.

Cu toate acestea, unul singur a căzut pe drumul acesta de jertfă, devenind informator al Securității (Paul Sterian).

*

În ciuda obiectivelor (declarat) diferite, „metodele de lucru” ale Siguranței nu diferă cu mult de cele ale urmăsei sale, Securitatea (pe care le vom vedea la lucru începând cu cel de-al doilea volum al seriei, încchinat lui Mircea Eliade):

– reținerea unor dosare de altă natură decât cele privind siguranța statului, pentru a putea fi, eventual, utilizate în scop de sănaj (ex.: dosarul polemicii cu Popescu-Moșoaia);

– urmărirea scrisului celui incriminat, prin reținerea unor decupaje de presă, în cazul de față ale lui Nae Ionescu sau despre el, al căror potențial de atentare la adresa siguranței statului este cu totul absent (ex.: decupajul articolului lui Nae Ionescu privitoare la chestiunea patriarhului-regent, alături de articolele injurioase ale lui Popescu-Moșoaia la adresa filosofului; decupajul unui articol al lui Gr. Filipescu, dintr-o polemică mai îndelungată dusă de filosof, în 1929, cu acesta; câteva decupaje ale unor articole ale lui Nae Ionescu în chestiunea principelui Carol, din 1929; un extras cu declarația de presă a filosofului, la suspendarea ziarului „Cuvântul”, în 1930; un extras al unui articol semnat de Zaharia Stancu, din numărul special al publicației „Credința”, închinat lui Nae Ionescu în 10 februarie 1935; mai multe extrase de presă cu reacția în Cameră a unui deputat liberal față de interzicerea unei conferințe a lui Nae Ionescu, în 1935; câteva extrase de presă cu articole polemice la adresa filosofului, semnate de Toma Vlădescu și Grigore Gafencu, în 1937; un decupaj de presă cu anunțul știrii... primejdioase că Nae Ionescu a fost ales președinte al clubului de fotbal „Unirea Tricolor”, tot din 1937; extrasul unui articol din polemica despre naționalism și ortodoxie, purtată de filosof cu Radu Dragnea, în 1937; extrasul cu rezumatul unei conferințe a lui Nae Ionescu despre *Misiunea și destinul națiunii*, din 1938; câteva extrase din polemica filosofului cu Anton Dumitriu, din 1938; mai multe extrase de presă privitoare la moartea lui Nae Ionescu);

– pe lângă articolele din presă, este reținut, în rezumat, singurul volum tipărit în decursul vieții sub nume propriu, *Roză vânturilor*, rezumat care denaturează grav semnificațile articolelor din volum, unele afirmații atingând de-a dreptul patologicul (vezi doc. 34);

– o altă „metodă de lucru” a Siguranței este cenzurarea corespondenței, atât pe durata cât filosoful s-a aflat în lagăr cât și după ce a fost eliberat. Scrisorile lui Nae Ionescu către Armand Călinescu și, respectiv, generalul Petrovicescu – ce surprinzătoare diferență de ton între vehemența lătrătoare a informatorilor, culegători de bârfe și zvonuri, din restul dosarului, care-i pun în seamă tot felul de aberații, și tonul adânc și autentic smerit al lui Nae Ionescu – reținute ca mostre de pericolozitate la adresa siguranței naționale, nu fac decât să adauge o notă gravă în plus personalității sale.

În arsenalul „metodelor de lucru” ale Siguranței intră și culegerea de zvonuri și bârfe, din spațiul public. Acestea sunt, de cele mai multe ori, pe măsura dimensiunilor personajului: fabuloase. Un zvon, o dată pătruns în circuitul public, crește și se dezvoltă tumoral:

– dacă, de pildă, cineva își exprimă opinia că o personalitate ca aceea a filosofului ar merita să dețină demnități publice, unul dintre cei ce aud spune mai departe că asemenea demnități i s-ar fi oferit deja; iar un al treilea aduce precizări în plus cu privire la denumirea acestora, pentru ca un al patrulea să dea drept sigură știrea; sau cazul cu atribuirea, cu evidentă rea-voință, a calității de consilier tehnic onorific al Ministerului Educației Naționale (doc. 33), prin confundarea sa cu N. S. Ionescu, cunoscut profesor și publicist;

– dacă filosoful deține firești relații de amicitie cu foști colegi de studii din Germania, pe care îi și vizitează în câteva rânduri, zvonurile ajung să-i atribuie relații fabuloase cu înalte oficialități național-socialiste, precum Alfred Rosenberg sau Goebbels (doc. 55, 195, 196 – acestea din urmă, aproape identice, pentru ca în documentul următor, 197, informatorii să renunțe ei însăși la afirmația aceasta, vădit aberantă);

– zvonurile cu privire la situația materială a lui Nae Ionescu proliferează nestânjenit, atribuindu-i-se sume sau proprietăți pe care nu le-a deținut niciodată; nu trebuie să ne mirăm că

notele informative privitoare la acest subiect încep, de regulă, cu formula „se spune că...” (v., de pildă, doc. 35), iar în unele cazuri rezoluțiile înlătărește curmă aceste speculații;

– modelul Mata Hari, consumat pe durata primului război, este în vogă în interbelicul românesc; de aceea, bârfa publică a inventat o eroină națională: Elena Baston, femeie ușoară și spion la Berlin (pe care filosoful e puțin probabil să o fi cunoscut), căreia Nae Ionescu i-ar datora unele dintre beneficiile sale din partea nemților (vezi doc. 55, 196, în cel care urmează, iarăși, se renunță la afirmație).

*

Spre deceptia celor care caută dovezi ale „legionarismului” lui Nae Ionescu (a căror absență am dovedit-o, pe bază de documente, în lucrarea noastră, *Nae Ionescu. Biografia*), vom observa că nici în dosarele păstrate azi de C. N. S. A. S. ele nu există: nici texte doctrinare, scrise ori apărute pe durata vieții lui, nici declarații de apartenență, nici alte documente incriminatoare. Simpatia sa față de mișcarea legionară, care nu este tot una cu apartenența, și cu atât mai puțin se poate confunda cu solidarizarea filosofului cu acțiunile nefaste ale unora dintre reprezentanții ei, pare a fi, până la un punct responsabilă față de ambiguitatea poziției sale, de care, cel puțin în parte, erau conștiente și autoritățile vremii. Ne-o dovedește prezența printre documentele din dosarul Nae Ionescu a unei cărți poștale a unui anume Ion Moțoc, expediată pe adresa filosofului în lagărul de la Miercurea Ciuc, pe care stă scris: „Trăiască Căpitanul și Garda de Fier!”; rezoluția ofițerului Siguranței pe acest „document incriminator” este: „E puerilă!” (vezi doc. 83).

Există, dimpotrivă, printre documentele aflate astăzi la C. N. S. A. S. dovezi lipsite de echivoc ale refuzului implicării sale în politică (doc. 42, 65 §. a.), ale refuzului de a-și asuma funcții publice (doc. 42, 62, 95, 115), ale libertății sale de conștiință, inclusiv pe durata cât s-a aflat în lagăr, unde, departe de a fi ținut prelegeri legionare, cum se străduiesc unii de decenii întregi să dovedească, a ținut „lecții de limba germană” și „cursurile de la Facultate” (doc. 53); precum și dovezi ale acribiei cu care a apărut independența ziarului său, „Cuvântul”, preferând să nu reapară, decât să fie înregistrat cuiva (vezi doc. 42, 54 §. a.).

(Subliniem totodată că simpla catalogare, de către informatori, a unora dintre articolele ori conferințele lui Nae Ionescu drept „legionare” devine caducă de îndată ce examinăm conținutul acestor articole și conferințe.)

Proprietății „metodelor de lucru” ale Siguranței sunt supravegherea locuinței, a celor ce intră și ieș din locuința celui urmărit, precum și ascultarea con vorbirilor telefonice. Dacă cea dintâi nu aduce nimic nou față de cele înfățișate în lucrarea mentionată, cea din urmă pătrunde în intimitatea insului cu o brutalitate fără egal; iar pe măsura perfecționării tehnicii, această brutalitate sporește neconitenit, după cum vom avea ocazia să constatăm în volumele următoare.

*

Dacă, în câteva rânduri, îi vom descoperi pe unii funcționari ai Siguranței ei însăși uimiți de straniețatea situației în care se află ori dispusi să nu ia în seamă denunțul ca modalitate de informare (ceea ce nu se va mai întâmpla cu Securitatea comunistă), în cele mai multe cazuri vom descoperi în funcționarul plătit de stat un fidel al apărării acestui stat, chiar atunci când statul este evident în vină, refuzând să gândească liber.

Între cazul procurorului Tribunalului Ilfov, care înaintează Comandantului Corpului 2 Armată petiția lui D. Popescu-Moșoaia, ziarul „Cuvântul” și ziarul „Crucea”, afirmând că, în

cazul articolului documentat și obiectiv al lui Nae Ionescu privitor la chestiunea patriarhului-regent (și nu în cazul articolelor injurioase ale lui Popescu-Moșoaia, din „Crucea”), e „vorba de o infracțiune prevăzută de art. 181 Cod penal” (doc. 2) și acela al Maiorului Pella, care a făcut un referat (doc. 3) privitor la articolul lui Nae Ionescu în care scrie că „reclamantul a interpretat greșit articolul în cauză, care, privit din toate punctele de vedere, nu poate da loc la o acțiune penală”, se înscrie întreaga cazuistică a informatorului și a apărătorului „secretelor de stat”.

Pentru cel dintâi, *penalitatea stă în însuși actul de gândire*.

Este timpul să ne întrebăm: care a fost, în istoria omenirii, relația gânditorului cu statul și mai ales cu acele instituții ale statului ce se ocupă cu apărarea acestui stat? Există o apărare a interesului național, sau una a privilegiilor celor care reprezintă statul? Cum anume se poate determina cu adevărat care este interesul național?

Au fost vreodată armonioase relațiile gânditorului cu statul? Să ne amintim de Socrate și de raportul său cu statul-cetate, ale cărui interese erau convergente ori divergente cu gânditorul, în funcție de cel ce se succeda la putere. Potențialul penal al gânditorului este o constantă, actualizată sau nu în funcție de interesele celor ce conduc cetatea. Gânditorul respectat de ieri devine brusc primejdios pentru ordinea cetății, pentru aceleași motive pentru care ieri era benefic, pentru că el „cugetă la cele din cer și cercetează toate câte se află sub pământ”, după cum sună o frază din acuzarea lui Socrate*.

Dar statul modern diferă fundamental de statul-cetate antic. Este și cazul României moderne, construită pe modelul statelor apusene.

Lui Machiavelli i se datorează trecerea de la conceptul medieval de *status*, înțeles drept complex de condiții și moduri de a fi, la acela filosofic și juridic modern, de stat înțeles drept organizare politică suverană a unei colectivități aflate pe un teritoriu. Acestei realități, el îi adaugă un concept etic, ce nu-și mai are rațiunea într-o ordine juridică, fiind mai presus de aceasta și de însăși organizarea statală: ideea de patrie. Ea reprezintă o realitate transcendentă, fiind alcătuită din comunitatea tuturor generațiilor trecute și viitoare; sub această semnificație, va intra, ca element primordial, în doctrina statelor naționale. Dacă statul este legat îndeosebi de ideea de putere, putând să piară sau să suporte transformări, patria, ca realitate transcendentă, nu pierde și statul este cel care trebuie să se afle în slujba ei.

În ciuda acestui element transcendent, Machiavelli separă net politica de morală; cea dintâi este rațiune de stat. Teoria sa a rațiunii de stat este de regăsit atât în gândirea, dar și practica politică a următoarelor veacuri; atâtă doar că această rațiune de stat diferă de o epocă la alta și de la un spațiu geografic la altul. Dacă rațiunea de stat era pentru florentin ca Italia vremii sale, mai exact spus, patria și națiunea să alcătuiască un stat în care indivizii să constituie un *vivere civile*, indiferent cu ce mijloace îi vor sta la îndemână principelui, altfel va arăta rațiunea de stat pentru puterile imperiale ale veacurilor următoare, în care nu națiunile vor predomina, ci voința politică de a stăpâni cât mai întinse teritorii. Trecută în spațiul britanic, în secolul al XVII-lea, rațiunea de stat devine, prin Th. Hobbes, o justificare pe cale rațională a puterii absolute, plecând de la o concepție materialistă asupra naturii umane.

În doctrina rațiunii de stat, un rol însemnat îl are conceptul de libertate: libertate politică și libertate a indivizilor. Dacă libertatea politică privește actul însuși de guvernare, cealaltă privește drepturile persoanelor. A urmări felul în care degeneră libertatea politică în apărarea

* *Apărarea lui Socrate*, în: Platon, *Opere*. Vol. I. Ediția a doua. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1975, p. 16.

privilegiilor celor ce-o exercită este mult prea complicat și depășește cadrul rândurilor de față. Cert este că istoria statelor moderne înregistrează acest fenomen de patologie a puterii, ca și pe acela de subordonare a instituțiilor puterii scopurilor și intereselor celor ce-o exercită.

Aceste instituții ale statului au menirea să garanteze libertatea individuală. În cadrul statului modern drepturile individului sunt subordonate necesităților statului, acesta din urmă putând crea, la rigoare, instituții care, în loc să apere libertatea celor pe care-i păstrează, apără statul de cei pe care-i păstrează.

Prin urmare, statul modern se consideră o valoare absolută, care trebuie apărată cu orice preț; este aici biruința ideii romane a supremăției statului.

*

În România modernă, așa cum se constituie ea în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, lucrurile acestea capătă aspecte mai dramatice decât în țările în care teoria statului a crescut în chip organic. Statul modern, cu întreaga lui pleiadă de instituții ce nu-și găseau corespondent în necesitățile cetățenilor pe care pretindea că-i păstrează, a constituit, pentru cea mai mare parte a intelectualității moderne românești, o structură străină de sufletul cetățenilor lui, cel care a dat naștere unei teorii de filosofie a culturii și de filosofie politică intitulată teoria formelor fără fond, ilustrată în veacul al XIX-lea îndeosebi de Eminescu și Titu Maiorescu.

O dată cu începutul veacului XX, se deschide o nouă epocă în istoria spiritului european: trezite la viață, națiunile își cer drepturile. Războiul mondial va consfinții triumful principiului naționalităților. România își împlinește visul de veacuri: toate provinciile intr-un singur stat.

Dar poate statul acesta răspunde tuturor nevoilor țării reîntregite?

În continuitate firească cu iluștrii săi înaintași, Nae Ionescu ridică această întrebare înaintea tuturor manifestărilor de neputință sau de inadecvare ale acestui stat; în felul acesta, își aduce propria contribuție la teoria formelor fără fond, în ceea ce privește tensiunea între statul modern, prea scump, prea costisitor, nepotrivit structurii spirituale a celor pe care-i păstrează – aceștia din urmă numiți, cu un termen generic, *țara*. În evidențierea acestui conflict între *stat* și *țară* intră Nae Ionescu în conflict cu statul.

În contradicție cu ideea romană a statului, conform căreia „*Salus republicae supra lex est*”, Nae Ionescu consideră, dimpotrivă, țara mai presus de stat, cerând acestuia din urmă să urmeze ethosul, structura spirituală, socială și economică ale țării. Nîmic mai străin pentru nenumăratele instituții ale statului modern, începând cu partidele politice și terminând cu Camerele, decât ideea aceasta, pentru că rezultatul ar fi însemnat pierderea privilegiilor dobândite. Cu toate acestea, filosofia politică a lui Nae Ionescu nu este una irațională ori mistică. Dimpotrivă, descoperim la el o teorie a rațiunii de stat. Dar aceasta nu în înțelesul machiavelic de separare totală a politiciei de morală, ci în acela de mobilitate de idei și capacitate doctrinară de adaptare la realitățile spirituale, etice, morale și sociale tradiționale. Nu o morală utilitară (precum cea a filosofilor secolului al XVII-lea), și nici o realitate spirituală desprinsă din principiul drepturilor naturale ale omului, ci o teorie a rațiunii de stat desprinsă din substratul spiritual propriu *țării*, reprezentat de coordonatele sale identitare.

Această teorie nacionesciană a rațiunii de stat este o contribuție însemnată la teoria formelor fără fond.

*

Evident că statul acesta, contestat în însuși principiul fundamental al existenței sale, nu întârzie să-și facă simțite instrumentele de apărare. Ceea ce gânditorul știe că se va întâmpla,

pentru că este în rațiunea lui, a acestui stat, ca lucrurile să se întâmple astfel. De aceea, primește cu seninătate să plătească prețul opțiunii sale, cu propria libertate; uneori, chiar cu viață.

Imaginea gânditorului care vine în conflict cu statul nu este niciodată, în conștiința urmașilor, imaculată. Este și cazul lui Nae Ionescu. Victimă a dezinformării și rea-voinței Siguranței, plătind cu propria libertate prețul opțiunii sale, apoi victimă a urii încă și mai feroce a comunismului, această maculare a imaginii sale a rămas aproape intactă și după încheierea acoladei comuniste, chiar cu un maximum de intensitate în prima parte a deceniului trecut, în ciuda eforturilor de restituire a gândirii și a imaginii sale documentare. Reacția cvasi-generalizată față de el este: ceva trebuie să fi făcut, de vreme ce se spun afătea despre el și a mai fost și închis!

„De bună seamă, după cum zicea Socrate, atâtă vreme cât nu făceai nimic mai mult decât ceilalți, nu-ți puteau ieși asemenea faimă și vorbe, dacă nu făceai nimic *altfel* decât cei mulți”*.

În acest *altfel* stă întreaga *potențialitate penală a gânditorului*.

Aidoma stau lucrurile în cazul lui Nae Ionescu. La drept vorbind, examinarea documentelor pe care Siguranța și apoi Securitatea le-au prezervat ca fiind dovezi ale unor posibile acțiuni primejdioase la adresa statului arată că ele sunt derizorii și chiar rizibile.

„Ceva” însă desigur că a făcut Nae Ionescu, de vreme ce a fost urmărit de Siguranță și chiar închis! Dar acel „ceva” nu reiese din documentele aflate astăzi în custodia C. N. S. A. S.

O scurtă recapitulare a momentului istoric și cultural în care și-a început activitatea este necesară, pentru a înțelege în ce stă, cu adevărat, potențialul primejdios – și astăzi încă – al gânditorului. Începându-și activitatea didactică și spirituală într-un moment decisiv al istoriei naționale, 1919, îndată după întregirea țării, Nae Ionescu – și, de altfel, întreaga intelectualitate a țării – s-a văzut înaintea unei *alte realități* geografice, culturale, sociale și chiar spirituale decât cea dinainte de război, aşa cum o lăsase în urmă în 1913, când a plecat la studii de doctorat în Germania. Această nouă realitate făcea ca idealul antebelic al intelectualilor români, atât din Vechiul Regat, cât și din Transilvania, care fusese unirea, să devină caduc. Unirea se făcuse. Marea întrebare era acum: ce facem cu țara aceasta nouă? Poate vechiul stat românesc, care-și dovedise în atâtea rânduri insuficiență, să răspundă exigențelor țării unite? Răspunsurile au venit din direcții diferite și cu coloraturi diferite. Dinspre lumea politică, răspunsul vechilor liberali a venit sub forma unor măsuri de natură politică, precum reforma agrară sau votul universal, menite să certifice valabilitatea principiilor statului modern. Cea dintâi a dus și la dispariția vechiului partid conservator, ca structură ideologică, fără însă ca ideile conservatoare să dispareă din societatea românească, ele căutându-și diferite canale de exprimare în deceniile care au urmat (fie către noul partid țărănesc, înființat de Ion Mihalache în 1919, apoi național-țărănesc, după unirea acestuia cu partidul lui Maniu; fie, ceva mai târziu, într-o formă mai radicală, către mișcarea legionară, sau către nenumăratele organizații nepolitice, care au funcționat pe perioade de timp variabile).

Rămânea însă în suspensie, ca mult mai dificil de realizat, unificarea culturală și spirituală a țării. Întrebarea era: cum s-ar putea face această unificare, în aşa fel încât ea să ducă la împlinirea sufletului național, care ar fi urmat să conducă la o expansiune fără precedent a energiilor creative ale acestui suflet național?

Și aici răspunsurile au fost dintre cele mai variate: de la abandonarea totală a oricărei pretenții de specificitate a sufletului național și imitarea servilă a Apusului (E. Lovinescu) până la o perspectivă materialistă asupra istoriei (Şt. Zeletin); de la exaltarea unei spiritualități românești

* *Apărarea lui Socrate*, loc. cit., p. 18.

din care se extirpă cea mai importantă coordonată spirituală a sa (C. Rădulescu-Motru) până la negarea oricărei spiritualități proprii românului (M. Ralea); de la exaltarea îmbrăcămintei exterioare a ființei românești – limba – (fără a se ajunge totuși la exagerările latiniștilor din secolul trecut) (de constatat mai cu seamă în principiile politicii noastre externe) până la recunoașterea și asumarea rolului fundamental deținut în spiritualitatea românească de principala sa coordonată identitară, ortodoxia (publicațiile: „Cuvântul”, „Logos”, „Gândirea” §. a.).

Observatorii cei mai aplicați asupra dimensiunilor spiritului românesc vorbesc despre o „criză a identității românești”, care ar străbate, ca un fir roșu, întreaga noastră istorie. Așa par și lucrurile, dacă privești registrul *creației moderne*, în care modelele de autopercepere a românilor par să se bate cap în cap (cum este cazul celor de mai sus, înregistrate la începutul veacului XX).

Altfel stau însă lucrurile dacă le privești la nivelul creației anonime, al omului de rând, organic legat de realitățile sale spirituale, sau al primelor creații culte. De la Neagoe Basarab și Cantemir, până la Titu Maiorescu, întrebarea asupra fundamentelor noastre identitare are răspunsuri nuanțat asemănătoare. În modelul lor teoretic de autopercepere a românilor, aceștia nu s-au îndepărtat prea mult de paradigma creștină a identității, cu sublinierea latinității drept a doua componentă identitară. O ruptură de perspectivă vine o dată cu pătrunderea, prin Ardealul încorporat imperiului, a ideilor revoluției franceze. Pe urma acesteia, școala ardeleană aducea ideea ierarhiei dintre culturi și pe aceea a superiorității culturii apusene față de cea răsăriteană. Este momentul de ruptură, care se va adânci pe durata veacului al XIX-lea, între fondul autohton și expresia culturii savante.

În felul acesta, rupându-și creația de fondul autohton, o serie de creatori și de gânditori cred că poate construi o altă realitate spirituală, după model apusean. Sufocând în ei orice rest al vocii sufletului național, ei cred că identitatea unui neam este un construct, la îndemâna „mîntilor lumenate”, care o pot modela și modifica după buna lorvoie. Situația falsă în care se aflau acești creatori după model apusean era evidențiată în momentul în care ei recunoșteau existența unei culturi autentic românești, create de țăran, dar față de care fie nu simțeau nici o conaturalitate, fie că nu se puteau sustrage fascinației mimetice față de modelul apusean. Unii au mers până acolo încât au recunoscut ori chiar au teoretizat diferite forme de țărăanism politic, direcție care s-a bucurat de un mare interes din partea intelectualilor interbelici. Dar, la o examinare mai atentă (Nae Ionescu a examinat țărăanismul ca doctrină politică în mai multe serii de articole; vezi lucrarea noastră: *Nae Ionescu. Biografia*, vol. III, capitolul: *Nae Ionescu, doctrinar al țărăanismului*) se poate vedea că țărăanismul acesta ideologic i-a uitat tocmai pe țărani, din a căror spiritualitate, mod de viață și alcătuire asupra lumii n-a trecut nimic în doctrina politică cu acest nume.

La drept vorbind, cele două elemente fundamentale ale identității românești – latinitatea și ortodoxia – nu au fost nicicând contestate cu argumente temeinice de către gânditorii români, indiferent cât de notoriu este numele lor.

Și nu numai contestarea celor două predicate identitate împreună, ci și doar a unuia singur este în măsură să dezvăluie unele aspecte ale crizei noastre identitare. Este, de pildă, cazul construcțiilor filosofice a doi dintre cei mai însemnați filosofi ai secolului XX: Lucian Blaga și Constantin Noica.

Constructul identitar blagian refuză creștinătății statutul de element determinant pentru o *arche* populară; el urmărește să restaureze ontologia unei ființe românești prin acea *arche* precreștină, păgână, încercând să-o facă să renască, dar, la drept vorbind, rămâne o referință culturală în care nu ne recunoaștem și la care nu ne putem raporta.

Cu Constantin Noica suntem mai aproape de identitatea românească, în încercarea sa de ontologie a ființei și destinului românesc, dar numai prin intermediul limbii; fiindcă Noica încearcă să facă drumul spre ontologie ocolind creștinismul ca fundament al tradiției noastre; or, „a elimina creștinismul oriental, aşa cum va face mai târziu Noica, în *Sentimentul românesc al ființei*, din geneza spiritualității românești înseamnă a doborî dintr-o singură lovitură un întreg ansamblu de idei, de concepte și reprezentări, care au contribuit, într-o foarte mare măsură, la șlefuirea identității sale”*

*

Pentru Nae Ionescu, care a cunoscut temeinic spiritualitatea apuseană, la ea acasă, prin reprezentanții ei de elită, în universitățile germane (Göttingen și München), apoi în lagărul de la Celle Schloss (unde erau închiși, printre alții, profesorii Universității din Louvain), o dată întors în țară, chestiunea „crizei identității românești” este una forțată și nerelevantă. Născută din străduința imitării modelelor apusene pe plan spiritual și al creativității artistice, ea încetează o dată cu încetarea acestei imitații și cu regăsirea căilor spiritului românesc. O spune limpede încă din lecția de deschidere la Universitatea din București, în octombrie 1919, intitulată *Funcțiunea epistemologică a iubirii*, aşezându-se astfel în miezul identității românești.

Ortodoxia și latinitatea sunt cele două predicate identitare ale ființei românești și, totodată, fundamentele pe care se poate construi o cultură majoră, care să poată echivala, și chiar concura, cu cele din Apus.

Latinitatea, niciodată pusă în discuție cu argumente serioase, ca predicator identitar, a putut fi valorificată, în decursul timpului, pe planul creației și al spiritualității.

Ortodoxia însă, principalul nostru predicator identitar, a fost contestată și silită, mai ales în veacul pozitivismului de imitație, al XIX-lea, să se retragă doar în lăcașurile de cult. Ceea ce nu a îndrăznit să facă nici unul dintre gânditorii moderni ai României a cucerit Nae Ionescu: restaurarea ortodoxiei în drepturile ei cultuale și în cele culturale. Ortodoxia, arată el, nu este numai *adevărata credință*, singura care ne poate aduce mântuirea; ea este și un *Weltanschauung* propriu ființei românești: „Ortodoxia face parte integrantă din însăși structura noastră sufletească; nu însă ca un element conștient, activ, ci ca o componentă organică și mecanicizată. Suntem ortodocși în același fel în care suntem români, în același grad în care suntem. E tradiția noastră, e felul nostru de a ne comporta, de a înțelege și valorifica existența”, scrie el în 1926. Prin urmare, fiind atât de adânc impregnată în ființa noastră, ea poate oferi și un model de construcție a structurii sociale și politice, deoarece există corespondențe între structura religioasă și unui neam și formele de organizare politică pe care acesta și e poate da, după cum afirmă explicit într-o conferință din 28 octombrie 1929, intitulată *Renasterea religioasă*.

Împlinirea spirituală și culturală a ființei naționale este, după Nae Ionescu, principalul obiectiv pe care și-l poate stabili noul stat românesc. Rațiunea existenței sale, nu rațiunea de stat.

Rațiunea de stat privește ansamblul de măsuri pe care statul trebuie să le ia pentru a duce la împlinirea ființei naționale. Aceste măsuri privesc integritatea teritorială, organizarea instituțională și politică, asigurarea dreptului la proprietate, educație, libertate și bunăstare a cetățenilor lui, precum și crearea unui sistem de alianțe externe care să țină cont atât de principiul bunei vecinătăți și al bunei înțelegeri, cât și de acela al afinităților spirituale. De aceea, instituțiile statului modern care funcționaseră până în acel moment trebuiau reevaluate. Fără a fi

* Claude Karnouh, *România. Tipologie și mentalitate*. București, Editura Humanitas, 1994, p. 184.

un fanatic al distrugerii formelor fără fond, recunoscând, dimpotrivă, necesitatea sau rolul benefic al unora dintre acestea, Nae Ionescu nu se eschivează de la a propune renunțarea la cele care se dovediseră inutile ori păgubitoare sufletului românesc:

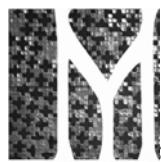
Astfel, acolo unde aceste instituții oprimă realitățile românești, împiedicându-le creșterea firească, este mai bine să se renunțe la ele, pentru că, altfel, ele vor continua să dea naștere unor pseudomorfoze, „oribile corcicuri spirituale”; este cazul unora dintre instituțiile statului românesc ce fac din acesta un stat prea scump pentru cei nevoiți să-l poarte în spate, ce stoarce energiile neamului în folos propriu; adăuga, acolo unde aceste instituții sunt în conflict cu structura ethosului românesc, cum ar fi, de pildă, instituția „partidelor bancare”, care, de departe de a ieși din ethosul românesc și de a-l sluji, s-au organizat în tot atâtea centre de secătuire a energiilor neamului; acolo unde asemenea instituții și-au dovedit ineficiența, nereușind să fie altceva decât niște sinecure pentru indivizi veroși; acolo unde, în politica externă, pradă prejudecăților iluministe despre superioritatea apuseană, sunt făcute alianțe împotriva intereselor firești ale țării și împotriva afinităților ei spirituale, valorificându-se numai elementul latinității din identitatea românească, în paguba celui, mult mai semnificativ, al ortodoxiei.

Toate aceste elemente ale *rațiunii de stat* naeionesciene, de departe de a fi luate drept niște poziții teoretice inocente, sunt considerate drept agresiuni. Făcute inițial la adresa ineficienței instituționale a statului român, ele sunt considerate, de cei ce reprezintă aceste instituții, drept atacuri personale, născând inimicții și chiar dușmăni de durată, de la patriarh până la rege și de la șefi de partide la consuli ai unor țări la București. Dar sunt, totodată, considerate și drept atacuri la adresa instituțiilor ca atare, deci atacuri la adresa statului (și chiar a siguranței lui).

A statului modern, biruință a ideii romane a supremăției statului, care se consideră pe sine o valoare absolută, ce nu poate fi atacată ori pusă în discuție. A o face comportă riscuri pe măsură, printre care acela al *penalității gândirii* nu este nici pe departe cel de pe urmă.

Dora MEZDREA

(Cuvânt introductiv la lucrarea: *Nae Ionescu și discipolii săi în arhiva Securității. Vol. I: Nae Ionescu, în curs de apariție.*)



âna lui Dumnezeu

Fă ce ține de tine și lasă-l pe Dumnezeu să lucreze.

O frază scurtă ce concentrează în sine întreaga înțelepciune: e nevoie de un efort conștient, îndelungat, din partea noastră, dar și de o capitulare, de o predare totală în mâna lui Dumnezeu¹.

Începând cu scolasticismul, omul de tip occidental a accentuat progresiv prima parte a acestui proces, lăsând tot mai mult în umbră pe a doua, până la a o uita. Această amnezie și, în fond, lipsă de smerenie, face ca efortul nostru să fie sterp, epuizant, angoasant.

Un călugăr citea Psalmii. S-a oprit la un verset pe care nu-l înțelegea. Și-a stors mult creierii, l-a întors pe o parte și pe alta, dar nimic. După o îndelungată osteneală s-a dat bătut: și a decis să meargă să-l întrebe pe un alt frate. Chiar în clipa în care ieșea pe ușa chiliei mintea i s-a luminat. Totul devenise limpede.²

S-au acordat multe premii Nobel pentru descoperiri care s-au produs după un scenariu similar cu cel de mai sus: un cercetător lucra la structura internă a celulei limfatice. Lucra de ani de zile, reflecta, făcea multe experiențe, și nu se întâmpla nimic, toate eforturile se soldau cu eșecuri. După mulți ani de cercetare, de eforturi, de nereușite, într-o noapte a avut un vis, și în vis a văzut structura – ceea ce el căuta de atâtă timp era acolo în vis, ca un tablou mărit. S-a sculat, a făcut imediat schița, și apoi a lucrat pe baza ei și, la sfârșit, visul s-a dovedit adevărat.³

¹ Reamintirea constantă a acestui lucru o facem la Sfânta Liturghie: „Pe noi însine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”.

² În antologia *Nau la intrarea 314* se povestește că un bătrân postise 70 de săptămâni, nemâncând decât o singură dată pe săptămână. El făcuse aceasta pentru a găsi sensul unui text din Scriptură, însă Dumnezeu nu i l-a descoperit. Bătrânul și-a spus întru sine: „Iată că am făcut atâtea eforturi și nu am obținut nimic, însă voi merge la frații mei și le voi cere să-mi dea ei răspunsul”. Dar abia a închis ușa pentru a pleca, că iată un înger i-a fost trimis de la Dumnezeu și i-a spus: „Cele 70 de săptămâni de post nu te-au apropiat de Dumnezeu, însă atunci când te-ai smerit pentru a merge spre frații tăi, eu am fost trimis la tine pentru a-ți descoperi înțelesul acestui cuvânt”. Și, după ce i-a descoperit cu claritate semnificația, a plecat (citat de Enzo Bianchi în *Smerenia în tradiția monastică*, Editura Galaxia Gutenberg, 2007, p. 45).

³ E clar, visul a fost un dar al milostivirii divine, dar, la fel de clar e că visul n-ar fi apărut dacă n-ar fi fost acei ani de eforturi.. Cazul lui Marie Curie e și mai concludent. După osteneli de câțiva ani pentru rezolvarea unei probleme, osteneli care s-au dovedit zadarnice, cercetătoarea franceză a decis să abandoneze. Exact în noaptea în care (s)-a abandonat a văzut în vis soluția problemei. S-a sculat, a notat-o și a adormit la loc. A doua zi, uluită, a văzut că era ceea ce căutase de atâtă timp. Efortul nostru e necesar, dar darul rămâne dar. Sfântul Vasile cel Mare scrie într-o omilie despre smerenie: „Nu prin faptele tale de dreptate îl cunoști pe Dumnezeu, ci Dumnezeu își se descoperă datorită bunătății Sale. Pavel a spus: *Ați cunoscut pe Dumnezeu sau, mai degrabă ați fost cunoscuți de Dumnezeu* (Gal. 4, 9). Nu prin virtutea ta ai atins pe Dumnezeu, ci Hristos te-a atins pe tine prin întruparea Sa. Urmăresc îndreptarea, spune Pavel, că doar o voi prinde, întrucât și eu am fost prinț de Hristos Iisus (Fil. 3, 12). Iar Domnul ne spune: *Nu voi M-ați ales pe Mine, ci eu v-am ales pe voi* (In. 15, 16)” (Bianchi, op. cit., p. 54). În

Miracolul se produce când, după ce îți ai adus mica ta contribuție omenească, îți pui sufletul cu o credință copilărească în mâna lui Dumnezeu și a sfintilor, aşa cum arată o întâmplare din copilăria părintelui Calciu:

„Am avut acea credință simplă, care ne-a ajutat să primim toată învățatura despre Dumnezeu în chip firesc, fără îndoieri. Mi-aduc aminte cum, copil fiind, am auzit citindu-se la slujbă despre un pustnic care, fiind nevoie să treacă peste un râu foarte mare, s-a rugat la Dumnezeu și a trecut pe apă ca pe uscat. Și ce am gândit eu? În grădina noastră, tata lăsa mereu un petic de grădină nelucrat. Acolo creșteau în voie urzici usturătoare ... Deci m-am rugat fierbinte lui Dumnezeu, să mă ajute să trec prin urzici desculț, fără să mă urzic ... Aveam, cred, șase, șapte ani ... Grădina noastră era lipită de gardul bisericii și icoana Sfântului Nicolae, patronul ei, pictată pe frontispiciu, privea drept la noi în grădină. Adeseori această icoană mă oprea de la mici răutăți și năzdrăvăni copilărești. M-am rugat deci și sfântului Nicolae să mă ajute. Știam de la mama că e făcător de minuni, iar eu voiam o minune. Am simțit un fel de furnicare prin inimă și o credință copilărească în ajutorul sfântului. O încredere deplină mă îndemna să pășesc. Locul acela cu urzici era în apropierea gardului vecinului nostru. În clipă în care am pășit în urzici, s-a întâmplat ceea: o lumină puternică a cuprins întreaga grădină. Puteam vedea fiecare detaliu al stratului de urzici, cele care erau sub piciorul meu ca și cele de departe. Muguri copacilor, iarba, zarzavaturile, toate erau lângă mine, de parcă aş fi fost în fiecare loc și nici un obiect nu arunca vreo umbră pe pământ. Lumina străpungea totul. Nu mă gândeam că aş putea fi urzicat și nici nu eram. Aveam o mare fericire în mine, dar nu-mi dădeam seama de ea. Parcă fusese dintotdeauna acolo. Mergeam fără să stiu, poate repede, poate încet, parcă timpul și distanțele nu mai existau. La un moment dat am auzit glasul vecinului înjurând urât, probabil vreă vită. M-a cuprins un fel de mânie și am gândit rău despre el. În clipă aceea s-a stins lumina și m-am urzicat. Ajunsesem cam pe la jumătatea distanței. Am sărit într-o parte și mi-am scărinat pielea urzicată. Totul reintrase în ordinea firească: iarba, zarzavaturile, picioarele mele cu mai multe bășici”⁴.

Contemplarea frumuseții lumii poate aduce și ea starea de abandonare:

„Sub lumina lunii vedere era splendidă. Un strat gros de zăpadă acoperea pământul. Arborii se conturau negri pe cer. Aerul era transparent, purificat de frig. Din când în când, un salt al vântului făcea să alunecă zăpada de pe crengi și de pe acoperiș, asternând-o pe pământ cu un sunet moale. Din stări și picurau stropi: pleosc! pleosc! Se anzeau scânduri scrăsnind. „Cât e de frumos!” își zicea cu lacrimi în ochi. Fiecare dintre aceste sunete răsunau în inimă lui deschisă. Pleosc! O picătură. Psiit! Fâșăițul zăpezii. Cu privirea lui de artist, prețuia contrastul dintre alb și negru. Siluetele braților desenau linii demne de abstracțiile celui mai virtuoz dintre caligrafi. Însăși ideograma naturii! Chiar e aceea pe care o cântă! Fiecare trăsătură a acestui peisaj avea hotărârea și blândețea unui chip iubit. Fiecare trunchi spinteca cerul cu o linie virilă și curată, ritm pur. „Ah, cât e de frumos!” repeta el... Era în acea stare de receptivitate alertă, care devine o donă natură la cei ce practică mult. ... Vedeau un spectacol minunat, cu mai multă transparență decât ar fi fost în stare ochiul de copil. ... O pasăre trecu într-un zbor tacut. Prădă unei magii, o gâză își încerca bâzâitul. A crezut ea, oare, că a revenit primăvara? Crengile pinilor se legăneau mereu. Din când în când, undeva, se anzeau apa și roind. La ce bun toate aceste lupte? La ce bun toate aceste strigăte? Luna strălucea pe cerul curat. Lumea era frumoasă. Viața era o minune. Te puteai așeza în ea cu sentimentul de a fi atins scopul... Te puteai lăsa dus și te puteai destinde cu

contemporaneitate, Gheron Iosif descoperea același mecanism în lucrarea rugăciunii lui Iisus: „Rugăciunea se spune în tot locul; stând jos sau în picioare, culcat în pat sau mergând. «Neîncetă să rugăți, pentru toate mulțumiri dați», spune Apostolul. Nu numai înainte de culcare trebuie să te rogi. Este nevoie de multă strădanie. Când obosești, așeză-te. Apoi iarăși ridică-te. Să nu te ia somnul. Toate acestea se numesc «lucrare». Tu arăți lui Dumnezeu voința ta. Apoi totul depinde de Acesta, dacă îți va da sau nu. Dumnezeu este începutul și sfârșitul. Harul Lui lucrează totul. El este puterea mobilizatoare”.

⁴ Viața Părintelui Gheorghe Calciu după mărturiile sale și ale altora, Editura Christiana, București, 2007, p. 13-14.

acea blândă împăcare a întregii ființe, care însemna bucuria și compasiunea absolută. Puteai sărbători harul într-o ultimă cântare de mulțumiri”⁵.

Prometeu, Pelagius, *homo faber* sau oricum l-am numi, omul de tip occidental trebuie să recurgă la anamneză pentru a redeveni o făptură teocentrică, pentru a reînvăța să lase lucrurile în mâna lui Dumnezeu, dar, și mai important, pentru a reînvăța să se lase pe sine în mâna lui Dumnezeu.

În grădina Ghetsimani, Domnul Hristos se roagă: „Părinte, fă să treacă de la Mine paharul acesta, dar nu precum Eu voi esci, ci precum Tu voi ieșii”, învățându-ne și pe noi același lucru în rugăciunea Tatăl nostru: „Facă-se voia Ta”⁶. Acela despre care Isaia profetiza: „Ca un miel spre jungbiere s-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celui ce o tunde, așa nu și-a deschis gura sa” și pe care Apostolul îl descria ca „ascultător până la moarte, și încă moarte pe cruce”, Cel care după Marea Rugăciune Euharistică „s-a predat pe Sine pentru viața lumii”, ne va îndemna: „Cel ce dorește să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-mi urmeze Mie”, căci „Cel ce ține la viața lui o va pierde, iar cine-și pierde viața pentru Mine o va găsi”. Aceasta este scopul vieții duhovnicești: să învățăm să ne oferim, să devenim ofrandă, prescură pe altarul / în mâna Celui ce ne-a dăruit totul: *Ale Tale dintru ale Tale, Tie îți ni te aducem din toate și pentru toate*. Maica Domnului e aici modelul exemplar:

⁵ Ariane Buisset, *Ultimul tablou al lui Wang Wei*, Editura Herald, București, 2007, p. 162-163

⁶ În Pateric, avva Evagrie sfătuiește: „Nu dori ce crezi tu de cuviință, ci ceea ce-i place lui Dumnezeu, și vei fi netulburat și bucuros în timpul rugăciunii” (Nil 7). Sfântul Macarie de la Optina trasează cu măiestrie granița dintre voia lui Dumnezeu și voia noastră: „Voia sfântă se manifestă în două feluri, astfel încât să nu ne încătușez și să nu ne limiteze libertatea: Dumnezeu dorește anumite lucruri și **îngăduie** altele. Acest al doilea fel se manifestă atunci când insistăm să facem lucrurile așa cum credem **noi** că este mai bine. Însă când ne lăsăm de bunăvoie și cu încredere în voia lui Dumnezeu, El ne arată cel dintâi fel, care până la urmă se dovedește cel mai folositor pentru noi” (Sfântul Macarie de la Optina, *Povete duhovnicești*, Editura Cartea Ortodoxă și Editura Egumenița, Galați, fără an de apariție, p. 32). În concepția Sfinților Părinți, sintetizează Bianchi, aceasta este partea de lucrare ce i se cere omului în confruntarea dureroasă dintre libertatea rănită prin păcat și harul restaurator, deopotrivă respectos și cu totul suveran. Acest rol al omului înseamnă acceptarea de a trece prin umiliri, ca o condiție indispensabilă a adevăratei smerenii; acest rol al omului se reduce la un act de primire smerită a darului lui Dumnezeu în cazul tuturor virtuților... Aflată la granița dintre libertate și har, lucrarea ce i se cere omului se traduce prin acceptarea pașnică a unei inimi înfrânte. Rolul său se înfățișează sub forma unui gol, a unei lipse ce este gata să primească, a unui vid care aspiră harul cu intensitate. Iar dacă este vorba de un efort, acesta este cel al unei fragilități umane care se confruntă perpetuu cu limitele. Casian o salută, nu fără o anumită emfază ca pe o perpetua humilită, o smerenie sau mai degrabă o smerire fără sfârșit. Cu această expresie ne găsim în centrul Evangheliei și în punctul critic al oricărei asceze și mistici creștine. Căci după Pseudo-Macarie, fundamentalul însuși al credinței creștine este acela de a avea inima cu totul zdrobită. (Bianchi, op. cit., 26-27)... Pentru a răspunde cu vrednicie unei astfel de pedagogii dureroase la care ne supune Dumnezeu este necesar să acceptăm planul Său ca atare, să nu fugim din fața umilirilor la care ne supune ispita, ci să le considerăm, într-o anumită măsură, ca pe niște consoarte. Aceste umiliri pe care ni le trimite Domnul nu trebuie acceptate dintr-un anumit masochism inconștient și obscur, ci deoarece știm că în ele găsim izvorul secret al singurei vieți adevărate. Pentru a folosi termeni biblici, este necesar să acceptăm umilirile, deoarece prin ele inima de piatră va fi înfrântă și se va arăta inima de carne (idem, p. 25-26). Din perspectiva inversă, „*lipsa noastră de disponibilitate îl obligă pe Dumnezeu să ne trimită necazuri în locul răsplății, certare în loc de ajutor*” (Sfântul Isaac Sirul).

⁷ Părintele Stăniloae nota: „Hristos ni Se dăruiește nu în mod simplu, ci în sângele cel vărsat pe Golgota pentru noi, cu sângele care păstrează în el dispoziția în care S-a predat pe cruce Tatălui pentru noi. Căci dăruindu-Se atunci pentru noi, a făcut-o ca să ne dăruim și noi împreună cu El Tatălui” (*Spiritualitate și comuniune în liturgia ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 41)

*Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău*⁸. Apostolii vor instanția și ei acest Weltanschaung, acest mod de a fi. Sfântul Petru o spune explicit: „*Iată, noi am lăsat toate și am urmat Tiu*”⁹, Sfântul Pavel implicit: „*Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*”.

Oamenii duhovnicești au știut să se abandoneze în mâna lui Dumnezeu, chiar abandonându-se în mâna oamenilor:

*Arva Macarie trăia în marginea unui sat*¹⁰. Împletea coșuri și funii. Un apropiat din sat le vindea și îi cumpăra cele trebuințioase. Dar, iată că s-a întâmplat ca o fată din sat să rămână grea. Constrânsă să spună cine e săptășul, fata l-a acoperit, punând totul în cărca arvei. Indignați, credulii săteni l-au luat pe anahoret pe sus, i-au agățat de gât oale sparte și tigăi afumate și lovindu-l cu sălbăticie, l-au purtat prin sat într-o procesiune demnă de penelul lui Hyeronimus Bosch. Puțin a lipsit ca Macarie să nu debarce pe Insula Fericitorilor. Părinții fetei i-au cerut să promită că va hrăni fata și copilul ce se va naște, dacă vrea să scape din mâinile lor. Fericitul a acceptat, fără să spună un singur cuvânt în apărarea sa. Ba chiar, în sine își spunea cu umor: „Iată, Macarie, de acum ai femeie. Trebuie să te ostenești mai mult ca s-o hrănești”, ceea ce a și făcut. Timpul a trecut și a venit vremea ca fata să nască, dar nu putea. S-a zvârcolit mult, dar, până n-a mărturisit adevărul, n-a putut naște. Atunci sătenii și-au venit în sine și au plecat să ceară iertare pustnicului. Triumfator, apropiatul arvei a alergat înainte să-l vestească. Macarie, fugind de slava deșartă, a plecat atunci definitiv de acolo, stabilindu-se la Sketis¹¹. Acolo, novicii se lăsau modelați asemenei plastilinelor, în mâna bătrânilor. Această abandonare de sine era una fără rest¹²: „Pe cât posibil, arată Părintele monahilor, călugărul trebuie să-i întrebe pe bătrâni și căți pași trebuie să facă, și căte picături de apă să bea în chilie, ca să nu gresească nici în privința acestor lucruri”¹³.

Un neofit care nu se lasă în mâna Părinților se expune la pericole majore:

⁸ E de observat că femeia are nativ o mai mare ușurință în a se abandona și implicit în a deveni ucenic. De fapt ușurința de a te abandona e sinonimă cu flexibilitatea, cu curgerea unei ape. Grația, fluiditatea mișcărilor femeii e o reflectare în exterior a ceea ce află în interior. Dacă viața cotidiană o infirmă atunci e vorba de schizofrenie, de o ruptură între interior și exterior. Ar mai trebui spus că bărbatul înfruntă suferință, femeia î se abandonează, o acceptă! Așa cum ne-o arată chiar Hristos, starea de rugăciune vine cu ușurință când ești pasiv. Ea nu e abandonare a vieții, ci așteptare deschisă, treză. Starea de rugăciune vine singură, nu poate fi adusă, nu poate fi cucerită. Trebuie să te abandonezi. Aceasta e semnificația femininului.

⁹ În Pateric găsim un comentariu al acestei afirmații a corifeului apostolilor: „A fost întrebat avva Ammonas: – Ce înseamnă calea îngustă și strâmtă ? – Iată, ce înseamnă: să-ți zdrobești gândurile și să-ți tai propriile dorințe pentru voia lui Dumnezeu. Asta înseamnă: Iată, noi am lăsat totul și am venit după Tine”(Ammonas 11).

¹⁰ Pateric, Macarie 1.

¹¹ Iată, de pe alte meridiane, o întâmplare similară, vădind această uriașă putere lăuntrică de a te abandona netulburat în mâna oamenilor: un călugăr cu suflet de copil, prieten al păsărilor și al insectelor, pornise într-o călătorie. Într-o noapte, a adormit pe o plajă. Dimineața, sătenii au descoperit arsă coliba unde depozitau prețioasa recoltă de sare din timpul anului. L-au acuzat pe acel călugăr necunoscut, care dormea pe plaja lor. Au pus mâna pe el și au început să-l îngroape de viu. Medicul unui sat din apropiere, trecând pe acolo chiar atunci, l-a recunoscut și l-a salvat chiar în ultima clipă. – De ce nu le-ai spus că ești nevinovat? – Când oamenii cred că dețin adevărul, a răspuns călugărul cu mult calm, nu sunt deloc inclinați să recunoască argumentele logice. De aceea, am considerat inutil să protestez... Avva Sisoe povestea despre câțiva frați pe care călăuza i-a rătăcit. Frații și-au dat seama, dar n-au spus nimic. Si rătăciseră douăsprezece mile (Pateric, Sisoe 30).

¹² Cum adânc sesiza cineva, „*Pentru a cunoaște renăsterea, trebuie să porți mai întâi crucea egoului. Un ego fragmentat, necopt, imatur, căldicel, nu va putea să se dizolve; abandonul său va fi numai parțial, de suprafață. Nu poate fi total deoarece, adânc înlăuntru va continua să spere, să se agațe de ideea că egoul are realitate, că egoul său ar putea ceva. Un fruct crud, necopt va continua să se agațe de ramura care-i dă viață, pe când unul copt cade singur pe pământ și se dizolvă. Numai un om cu un egou matur se poate abandona, deoarece cunoaște suferința și frustrarea provocată de ego și nu-și mai face iluzii legate de el*”. Cel ajuns la o maturitate a dezvoltării psihologice, personale, are toate şansele unei depline lepădări de sine. El se poate ruga împreună cu stareții de la Optina: „Dă-mi să mă predau cu totul voii Tale sfinte”.

¹³ Pateric, Antonie 38.

„Știu călugări, afirmă avva Antonie, care, după multe nevoiște, au căzut și au ajuns să-și iasă din minti. Pentru că și-au pus nădejdea în lucrul lor și n-au luat în seamă porunca următoare: Întreabă-l pe părintele tău și el te va povățui.”¹⁴

Când ești pus în fața unei alegeri multiple și nu ți-e deloc limpede încotro s-o apuci, trebuie neapărat să apelezi la părintele tău duhovnicesc. Iată ce citim într-o scrisoare a Sfântului Macarie de la Optina:

„Fiul meu, tot ce-ți scriu este **numai pentru tine**. Îți cer aşadar să nu țici și la alții să facă ceea ce-ți voi spune ție. În nici un caz povețele mele nu sunt reguli generale de îndrumare a tuturor oamenilor. Ele privesc numai pe cei cărora li se adresează și sunt croite după ceea ce se află în interiorul și în exteriorul fiecărui dintre ei. Prin urmare, ceea ce-ți spun ție se poate să te ajute numai pe tine. Căci, aşa cum scrie Sfântul Ioan Scărarul, de multe ori, ceea ce pentru unul este medicament, pentru altul este otravă. Dar chiar și pentru unul și același om, același preparat poate o dată să fie medicament, iar altădată, otravă. Cu atâtea greutăți căte sunt, nu este nici o îndoială că omul are neapărată nevoie să fie ajutat de două lucruri: întâi, de sprijinul neîncetat al lui Dumnezeu, și apoi, de îndrumarea unui călugăr înțelept, cu multă experiență în problemele duhovnicești”. Iar într-o altă scrisoare, același mare stareț notează: „Mi-ai scris că am ajutat-o pe mătușa ta. Nu poate adevărat un lucru ca acesta. Ale mele sunt numai păcatele. Ale Duhului celui Sfânt sunt toate sfaturile cele bune, pe care eu numai le primesc și le spun altora, exact așa cum le-am auzit, fără să le deformează sau să le stric... La fel și acum, voi încerca să îți răspund pe cât voi putea eu mai bine, dar trebuie neapărat ca și tu să te rogi îndelung. Roagă-L pe Sfântul Duh să mă lumineze, ca să îți spun ceea ce trebuie și ceea ce te va ajuta. Mai cere-I să-ți dea credință vie în Domnul nostru Iisus Hristos, Care pentru noi S-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu (I Corinteni 1, 30). Fără ajutorul Lui, nu aștept să iasă ceva bun din ceea ce-ți scriu”. Alcuiva îi scrie: „Neînvățat și umil cum sunt, îmi este foarte greu să povățuiesc un om ca tine, care timp de atâția ani a fost sub îndrumarea duhovnicească a unuia dintre cei mai de seamă clerici ai noștri. Mintea îmi este săracă, iar inima, și mai săracă! Dar nu vreau să te refuz, ca să nu-ți sporesc întristarea. De aceea, mă bizui pe Domnul, pe Care îl rog să mă lumineze, și voi încerca să te ajut.”¹⁵

Și părintele Rafail Noica ne sfătuiește să ne rugăm fierbinte ca Dumnezeu să-l lumineze pe duhovnicul nostru și primele cuvinte care le auzim de la el să le primim ca de la Dumnezeu. A face ceea ce el a binecuvântat să faci înseamnă a te lăsa în voia lui Dumnezeu, a-ți birui mândria, omul cel vechi. Nu se pune problema ca cel de care ascultă să fie sfânt, ci se pune problema să te birui pe tine însuți (narcisismul și comoditatea)¹⁶, să te poți abandona. Exemplul Tânărului Porfirie care la Sfântul Munte s-a lăsat în mâna unor bătrâni duri, rigizi și nu tocmai pricepuți în cele duhovnicești este edificator¹⁷.

¹⁴ idem, Antonie 37.

¹⁵ Sfântul Macarie de la Optina, op. cit., pp. 16-17.

¹⁶ Fără curaj, viața nu e decât un surrogat de viață. Fără curaj, cum te-ai putea abandona? Riscurile își au propria frumusețe. Transformările radicale se produc când ai pătruns într-o dimensiune fără să calculezi nimic!!! Când vrei să pornești pe o cale nu trebuie să fii perfect pregătit, ci trebuie să ai curaj. Oricum, mintea îți va spune întotdeauna că nu ești încă pregătit. La polul opus curajului, luptei duhovnicești, „Păcatul amestecă îndrăzneala cu lașitatea. În el îndrăznim cu insolență și capitulăm cu josnicie” (Vladimir Ghika, *Gânduri pentru zilele ce vin*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 74).

¹⁷ Până nu ești gata să mori pentru revoluția interioară nu poți trăi în preajma unui om duhovnicesc, darămite a unuia mai nepriceput.

A face ascultare înseamnă a-ți tăia voia, a face voia celuilalt, deci implicit, a-ți abandona voia proprie¹⁸. A face ascultare cu bucurie, aşa cum o făcea părintele Porfirie, e mult mai mult: „Înaintarea spirituală, observa printul Vladimir Ghika, apare când faci din dragoste ceea ce ai fi făcut din datorie”.

A face ascultare cu bucurie înseamnă a te abandona deplin, lucru care aduce transformări uluitoare. Patericul¹⁹ ne oferă un astfel de exemplu:

„Părinții unei tinere, care se numea Paisia, au murit și ea a rămas orfană. Ce s-a gândit ea? Să facă din casa ei un han pentru călugării de la Sketis. A rămas acolo mult timp, găzduindu-i și îngrijindu-i pe aceștia. După o vreme însă cheltuind averea, a început să resimtă lipsurile. Atunci s-au lipit de ea niște oameni fără căpătă și au întors-o de la ținta cea bună, a început să trăiască urât și a ajuns până la desfrâñare. Auzind aceasta părinții s-au întristat foarte tare, l-au chemat pe avva Ioan cel Pitic și i-au zis: „Am auzit, despre sora cutare că a început să trăiască urât. Când a putut, ea și-a arătat dragostea față de noi. Acum, să ne arătam și noi dragostea față de ea și să o ajutăm. Ostenește-te până acolo și, după înțelepciunea pe care îți-a dat-o Dumnezeu, ai grija de dânsa”. Avva Ioan s-a dus la fată și îi zice babei de la poartă: „Anunță-mă la stăpâna ta”. Dar ea l-a alungat zicându-i: „Voi i-ati mâncat toată averea de a rămas săracă”. Avva Ioan îi zice:

¹⁸ Ascultarea e cea mai eficace modalitate, modalitatea prin excelență de eliminare a omului celui vechi și, implicit, de apariție a celui nou. Iată o povestioară orientală care ilustrează adekvat acest adevăr: „Un om foarte credincios și foarte încrezător, a venit să se facă ucenic al unul călugăr bătrân, care era departe de desăvârșire, ba chiar plin de sine. Bătrânul i-a spus: – Trebuie să mi te devotezi și doar atunci te pot ajuta. Omul i-a răspuns: – Bine, atunci sunt al tău. Mulți din ucenicii bătrânlui îl invidiau, deoarece era un om diferit. Se temea că ar putea deveni cel mai apropiat dintre ucenici, cel care să urmeze bătrânlui la conduceerea schitului. Aceștia i-au spus: – Părinte, acest om pare fals, de ce nu-i încerci ascultarea? – Cum să i-o încerc? – Spune-i să sară în vale, i-au sugerat discipolii. Așa că bătrânul i-a spus: – Dacă ești cu adevărat ascultător, sări în această vale. Omul nici nu a mai pierdut timpul să răspundă și a sărit. Discipolii au crezut că a murit și au coborât după el. Le-a trebuit mult până să ajungă acolo și l-au găsit stând tăcut sub un copac. Era fericit – mai fericit ca niciodată. Bătrânul era foarte surprins și l-a întrebat, în cor cu discipolii: – Ce ai făcut? Cum ai reușit să faci asta? – Deoarece m-am predat ţie, nu mai este vorba despre o acțiune a mea. Tu ai acționat, a răspuns omul. Bătrânul știa foarte bine că el n-a făcut nimic și atunci s-a decis să-l pună din nou la încercare. I-a spus să intre într-o casă cuprinsă de foc și să rămână acolo. Omul a intrat și a rămas acolo câteva ore, până casa a ars cu totul. L-au găsit în cenușă viu și beatific. Omul i-a făcut o plecăciune bătrânlui și a spus: – Tu faci miracole. Când bătrânul a rămas singur cu ucenicii le-a spus: – E greu de crezut că a fost o întâmplare, dar discipolii i-au replicat: Cu siguranță a fost o întâmplare. Încearcă din nou. Este nevoie de cel puțin trei încercări. Odată pe când treceau pe lângă un râu a găsit prilejul potrivit spunându-i: – Barca nu este aici și se pare că barcagiul nu își ține promisiunea. Așa că mergi pe apă, du-te pe celălalt mal și spune-i barcagiului că îl aștepțăm. Omul a mers pe apă și bătrânul chiar a crezut că el e cel care face minuni. Omul s-a dus pe celălalt mal și l-a chemat pe barcagiul. În timp ce erau în barcă, bătrânul a întrebat: – Cum reușești? Omul a răspuns: – În mine nu mai există voința mea, ci doar a ta. În orice fac, tu mă sprijini, tu mă ajuți. Atunci bătrânul a gândit: – Dacă eu îl ajut atât de mult ... a încercat să pășească pe apă, dar, văi!, era cât pe ce să se înecă, dacă nu l-ar fi salvat discipolii. Un mare spirit al secolului XX spunea: „Când cazi și îți se rup oasele, aceste oase sunt oasele egoului. Ai opus rezistență Proniei și n-ai lăsat valea să te ajute. Ai crezut că poți singur, că ești mai înțelept decât Pronia ... Acesta e motivul pentru care în lume există atâta frustrare și nebunie, deoarece toți încearcă să forțeze mersul lucrurilor, caută cu disperare să se împotrivească fluxului natural al existenței. Astfel, evident, într-o bună zi, extenuat, vei renunța și te vei abandonă fluxului infinit al vieții – dar aceasta se va produce în frustrare și deznașejde. Dacă te poți abandonă cu încredere și bucurie, atunci nu vei mai ajunge la ocean ca un învins, ci ca un învingător. Nu poți învinge decât alături de Dumnezeu, niciodată de unul singur. Atunci există în perfectă comunione și unitate cu întregul. Dansezii, cântă și vibrezi la unison cu existența. Ești la fel ca un fulg în bătaia vântului, o frunză care nu opune nici cea mai mică rezistență. Acest abandon al voinței duce la sfîrșenie”.

¹⁹ Pateric, Ioan Colov 40.

„Spune-i că îi pot fi de mare folos”. Atunci slugile îi zic, râzând cu subînțeles: „Dar ce-o să-i dai, de vrei să te întâlnesci cu ea?”. El răspunde: „De unde știți voi ce-o să-i dau?”. Baba a urcat și i-a vorbit stăpânei despre el. Fata îi zice: „Călugării ăștia se plimbă tot timpul pe țărmul Mării Roșii și (de multe ori) găsesc mărgăritare”. Și după ce s-a împodobit îi poruncește: „Adu-l la mine”. Baba a ieșit, iar fata s-a întins pe pat. Arva Ioan a intrat, s-a așezat lângă ea și, privindu-o țintă în ochi, îi zice: „Cu ce-i vinovat Iisus că ai ajuns în halul acesta?”. Ea a înghețat toată. Arva și-a plecat capul și a început să plângă în hohote. Fata îl întreabă: „De ce plângi arva?”. El și-a ridicat pușin capul, după care l-a lăsat din nou în jos și a continuat să plângă zicând: „Cum, satana joacă pe obrazul tău și eu să nu plâng?” Auzind aceasta, ea îl întreabă iar:

- Există pocăință, arva?
- Există.
- Atunci, **du-mă unde vrei tu**.
- Să mergem.

Si ea s-a ridicat să-l urmeze. Arva Ioan a băgat de seamă că n-a dat nici o poruncă, n-a scos nici un curvânt despre casa ei și s-a mirat. Când au ajuns în pustie s-a lăsat seara. A făcut pentru ea o pernă din nisip cu semnul crucii deasupra și i-a zis: „Culcă-te aici!”. Apoi și-a făcut și lui una, ceea mai departe, iar după ce și-a terminat rugăciunile s-a întins. Pe la miezul nopții, trezindu-se, vede un drum luminos, drept de la cer până la ea. Apoi a văzut îngerii care-i ridicau sufletul. S-a sculat, s-a dus lângă ea și a mișcat-o. Dându-și seama că era moartă, s-a aruncat cu fața la pământ și s-a rugat lui Dumnezeu. Si a auzit că ora ei de pocăință a fost primită mai presus decât pocăința multora care petrec vreme îndelungată în pocăință, dar fără ardoarea pocăinței acestei fete.” Acest „Du-mă unde vrei tu” e cheia miraculoasei metamorfoze ce s-a produs. Abandonul fetei a fost total: n-a dat nici o poruncă, n-a scos nici un curvânt despre casa ei.

Abandonarea necondiționată în mâna Părintelui aduce sporire duhovnicească vizibilă de la zi la zi. Mai târziu, ucenicul, ajuns călugăr îscusit, se abandonează cu ușurință nu numai în mâna Părintelui, ci și în cea a fraților, urcând din slavă în slavă. Îmi amintesc mereu cu încântare de un părinte de la Sfântul Munte, pe numele său Sava. El era în mănăstire o unealtă a tuturor. Cine avea nevoie de un om la grădină îl chema pe părintele Sava, când era trebuință de un om la bucătărie călugării apelau la el. La orice muncă ceilalți contau pe ajutorul lui, căci părintele Sava nu refuza pe nimeni. Părintele Sava avea un chip luminos și o mare pace lăuntrică și asta pentru că a-l sluji pe aproapele devenise pentru el un mod de a fi. A se abandona celorlalți²⁰ devenise pentru el una cu a respira, una cu bătăile inimii²¹. Așa cum rugăciunea neconitenită aduce starea

²⁰ Nu există decât un om cu adevarat bogat: cel care se poate dărui în întregime (Ghika, op. cit., p. 66). Dăruirea nu e o acțiune, o obligație. Ea apare de la sine, ca efect natural și spontan al iubirii. În lipsa iubirii, nici să nu te gândești că ai putea să te dăruiești. Dumnezeu dăruiește celor ce dăruiesc; Dumnezeu se dăruiește celor ce se dăruiesc (Ghika), tocmai pentru că *Dumnezen este iubire*. Drumul până acolo e lung, dar una din stațiile obligatorii până acolo e aceea de a nu-ți face singur dreptate (Tot ce faci, înfruntându-l pe fratele ce te-a nedreptătit, îți va apăsa inima în timpul rugăciunii – avva Evagrie (Pateric, Nil 1)), iar alta cea a nefuzării celorlalți: „Nu ne putem dărui total celorlalți, înainte de a fi învățat să nu le refuzăm nimic” (Ghika, op. cit., p. 93). De aceea, fii cel pe care ai vrea să-l întâlnesci printre ceilalți (idem, p. 67). A te abandona înseamnă a accepta cursul firesc al vieții, al evenimentelor. Înseamnă a accepta oamenii aşa cum sunt, nu cum ai vrea să fie. Nu e o acceptare resemnată, ci una senină, ba, mai mult, una lucrătoare prin iubire.

²¹ „Dacă trăim în chinovie trebuie să preferăm ascultarea ascezei, întrucât aceasta ne învață trufia, iar cealaltă smerenia”, citim într-o apoftegmă a ammei Sinclitichia (Pateric, Sinclitichia 16). E un loc comun în lumea monahală că ascultarea e mai mare decât rugăciunea. Chiar și rugăciunea pentru lume, pentru vrăjmași, pentru demoni mai păstrează într-un mod extrem de fin ceva din mândria și slava desărtă a omului celui vechi foarte bine camuflat în cotloanele sufletului, pe când ascultarea pur și simplu îl face una cu pământul, îl dezintegreză.

de rugăciune, tot astfel abandonarea neconitență face din aceasta însăși firea omului²². Cei ajunși la această măsură pot să afirme odată cu Sfântul Maxim Mărturisitorul:

„Neroia de a alege e o lipsă²³; desăvârșirea e dincolo de opțiune²⁴, ea șă mislește binele. Actele perfecte și libere sunt cele în care nu există opțiune²⁵... Dubul nu dă naștere nici unei voințe care îi rezistă. El nu transfigurează prin îndumnezeire decât pe cel ce vrea”²⁶.

²² Un fin observator sesiza că starea de rugăciune, starea de abandonare nu poate fi practicată (ca o tehnică), nu poate fi forțată să apară. O poziție împiedică să apară, dar nu-i poziție forță apariției. Forțarea apariției e făcută de ego, pe când starea de abandonare, ca și cea de rugăciune, e non-egotică. Când dispare ego-ul, abandonarea, starea de abandonare s-a realizat de la sine. Abandonul însăptuit de ego nu-i decât o iluzie: „Eu mă abandonez”. Abandonarea nu poate fi o tehnică, nu poate fi doar un mijloc folosit pentru a atinge un scop. Abandonarea e un final, un scop în ea însăși. Abandonul e libertate, pentru că e libertate de ego. Maternitatea o determină pe femeie să se pună necondiționat în slujba copilului, îi trezește starea de abandonare, latentă în fiecare dintre noi. El mai nota că atât starea de abandonare, cât și cea de rugăciune nu reprezintă un lucru static, ci un proces, o mișcare neîntreruptă, un flux infinit, o floare cu o mie de petale – o mie simbolizează infinitul, petale care se deschid la nesfârșit. Călătoria începe odată cu încolțirea seminței, dar înflorirea nu se încheie niciodată. Este pelerinajul etern.

²³ „Viața e o colecție de alegeri”, scrie Vladimir Ghika. Asta doar dacă n-ai făcut o singură alegere *ab initio*: abandonarea. Când alegi părăsești calea de mijloc, pentru că mintea nu poate să cuprindă întreaga complexitate a unei situații. Alegerea creează fie reprimare, fie indulgență (alipire pătimășă). Acceptarea, non-alegerea, abandonarea nu poate fi folosită ca o tehnică, ea trebuie să fie un mod de a fi. Nu mai opui nici un fel de rezistență, ești pregătit să mergi oriunde te conduce fluxul proniator al evenimentelor, ești doar un receptacol. Abandonarea, devoțunea, predarea înseamnă a trăi riscant, înseamnă un salt în necunoscut. Dacă ai făcut calcule despre beneficiile acesteia, nu se va întâmpla nimic, nu vei fi transformat. Și tocmai pentru că devoțunea nu este o tehnică, metamorfoza lăuntrică nu e un rezultat, ci o consecință. Cât timp nu încevi să te lași condus, ascetul din tine va reprima animalul, care la rândul lui îl va înlătura pe ascet în fiecare moment de neatenție al acestuia, conflictul interior perpetuându-se la nesfârșit, risipindu-ți energia, menținând dualitatea. Când alegi, când iei o decizie în stare de confuzie, te vei adânci într-o confuzie și mai mare. Orice ai alege, alternativa ei va rămâne acolo și va aștepta ca roata să se învârtă, va aștepta să-i vină rândul, va aștepta momentul răzbunării. Problema e că alegerea s-a făcut prin minte, prin logică, iar viața e dialectică, aluneca mereu de pe o față a monedei pe alta, e un flux al contrariilor: tristețe și fericire, activitate și pasivitate, atracție și dezgust, iubire și ură, simpatie și antipatie, introvertire și extrovertire, inspirație și expirație, flux și reflux, atac și retragere, expansiune și resorbție, creștere și descreștere, auroră și crepuscul, teză și antiteză, optimism și pesimism, tacere și vorbire. Doar cel ce a transcens dialectica vieții a scăpat și de dilema, de angoasa alegерii. Iată, o bună exemplificare: „Sexul oferă un extaz profund, dar momentan, apoi recazi în cotidian, care îți se pare mai cenușiu ca înainte. Te simți trist, frustrat, revii în întuneric și în agonie. Te gândești că era mai bine să nu-l fi cunoscut. În aceste momente negative apare dorința pentru abstinență, pentru celibat, dar nu va dura prea mult, pentru că după câteva zile îți va reveni bucuria și dorința de a trăi. Tristețea, agonia, frustrarea vor deveni ele amintiri, aşa cum în starea de tristețe, bucuria, extazul era o ștearsă amintire. Imediat ce vei privi un chip frumos dorință îți va face iardășii apariția. Speri că de data asta va fi diferit... s.a.m.d. Te vei învârti în acest cerc vicios mereu și mereu. Acesta e roata vietii. Când ești în vîrf simți că abstinența și celibatul sunt prostii, când ești în vale și se pare că bucuria a fost o naivitate. Te vei afla pe această roată întreaga viață dacă nu încerci să înțelegi. Nu trebuie să iezi decizia de a fi celibatar în momentele negative. Trebuie să ajungi celibatar, nu prin dorință, ci prin înțelegere – iubire volitională, nu sentimentală. Dorința poate apărea ca urmare a frustrării. Celibatul trebuie să apară singur, nu trebuie practicat sau cultivat. Atunci nu va mai fi o decizie luată într-un moment negativ. Când vei înțelege aceste mecanisme ale roții vieții, ale biologiei, atunci nu vei mai întreba: Cum să fiu celibatar?, atunci vei fi!”. Libertatea e de fapt lipsa nevoieii de a alege. În stările înalte de rugăciune dispare nevoia de a gândi, de a alege, deoarece nu mai trăiești, nu mai funcționezi prin minte, ci prin har, prin Dumnezeu. Încet, încet, devii mai curajos, mai capabil să renunți la minte, la sabioanele mentale. Mai devreme sau mai târziu, va veni și ziua când vei trăi simplu, spontan, receptiv, deschis, privind cu ochi inocenți de copil, dar nu copilăros. E mai ușor de înțeles acum că rețeta fericirii e *a nu avea preferințe*, a nu face alegeri. La umbra acestui adevară, Richard Bach afirmă: „Cu fiecare alegere îți pui în primejdie viața pe care îți-ai dorit-o, cu fiecare hotărâre luată o pierzi” (*Îndrumar pentru Mesia*, Editura Prestige, București, 2006, carte fără paginare). Aici trebuie evidențiată o taină a vieții duhovnicești:

Voia proprie înseamnă iad, afirma Părintele Rafail Noica într-o conferință recentă²⁷. Tocmai de aceea, tăierea voii definește în limbajul monastic modul prin excelentă de a trăi. Avva Varsanufie îi revelează capcanele:

„Dacă îți tai voia în una și în alta nu îți-o tai, e sădă că și în ceea ce ai tăiat-o, ai arătat o altă voie. Cel ce se supune, se supune în toate²⁸. Si unul ca acesta nu mai are grija de mântuirea lui, pentru că altul va răspunde pentru el: cel căruia s-a supus și s-a încredințat pe sine”.

„Părintele duhovnicește ține în pântecele lui luni, ani – te hrănește, te crește, până când rei fi gata pentru a renăște. El trebuie să fie ca o mamă, să aibă o infinită dragoste pe care s-o reverse constant asupra ta, să aibă în sânge acea grija, acea compasiune pentru cel slab, pentru cel ignorant. Numai aceasta te va determina să ai încredere, să te lași în mâna lui. Aparent paradoxal, înainte ca discipolul să-l aleagă pe învățător, acesta l-a ales deja: Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi (In. 15, 16). Dacă învățăcelul l-a simțit, înseamnă că învățătorul e deja în inimă sa, a pătruns acolo prin iubirea sa”.

²⁴ În libertatea duhovnicească nu există alegere, pentru că singura care acționează este *libertatea fiilor lui Dumnezeu*. Atunci acțiunile decurg de la sine, răspunzi instantaneu.

²⁵ Citat de Paul Evdokimov în *Taina iubirii*, Editura Christiana, București, p. 71.

²⁶ Idem, p. 72. Comentând cele de mai sus, Paul Evdokimov conchide: „Autonomia umană e instabilă și problematică... Theonomia nu e o simplă dependență sau supunere, ci sinergism, comuniune, prietenie” (idem).

²⁷ *Cuvântul proorocesc*, Alba Iulia, 16 noiembrie 2007.

²⁸ Viața duhovnicească nu se desfășoară la nivelul mintii, la nivelul părerilor, prejudecăților, cunoștințelor noastre teoretice. Pe calea spirituală nu au ce căuta idei de genul: „sunt de acord”, „nu sunt de acord”; „este corect”, „nu, este ilogic”. Ambele sunt proiecții mentale ce nu-ți permit să te transformi. Important e să nu fii nici în acord, nici în dezacord, să nu fii în minte. Nu te poți transforma prin propriile puteri, prin propria înțelepciune. Poți doar să-i permiti transformării să se producă. Cum ar putea un om ignorant să se transforme? E ca și cum ar încerca să se tragă în sus cu propriile șireturi de la pantofi. Poți doar să permiti prezenței unui om duhovnicește să acționeze ca un catalizator. Trebuie doar să fii deschis, total receptiv, prezent cu totalitatea ființei, nu doar cu mintea. Autorul reflecțiilor de mai sus consideră că există doar situații, dar nu probleme. Pentru el, problemele sunt doar interpretările diferitelor situații. O situație devine o problemă când o întâmpini mental, egoist, atașat, pătimăș. Privită cu atenție, nu analizată mental, problema e o iluzie. Tu ai vrut-o, de aceea a apărut. Părinții duhovnicești au intrat și au ieșit dintr-o situație prin rugăciune, nu prin raționamente. Problemele le creează oamenii, pentru că nu pot trăi fără ele. Când nu există probleme, omul e lăsat singur, gol. Ce mai macină mintea? Spre ce se mai canalizează energia, grijile, speranțele, dorințele? Problemele sunt create de om pentru că nu e capabil să se bucure de momentele neocupate. Așa că problemele umplu golul. Ori de câte ori nu ai nimic de făcut, devine foarte greu să exiști, doar să exiști. Viața nu e o problemă de rezolvat, ci un mister de trăit, ceva de care să te bucuri. Problemele sunt create de noi pentru că ne e frică să ne bucurăm de viață, să ne trăim viața și atunci problemele devin o scuză. Dacă simți că o problemă e reală și o acceptă, încetezi să te mai consumi, n-o mai alimentezi cu energie. Cât timp nu accepți situația te chinui, te frământi, te tulburi. A accepta nu înseamnă a te resemna, ci a te situa realist în realitate. Viața unui om devine ușoară când se acceptă aşa cum este în totalitate, deci când își acceptă imperfecțiunile, limitele. Problemele izvorăsc din neacceptare. Nu cel perfecționist devine mai fericit, ci cel ce trăiește deplin în prezent. Nu se pune problema să arunci problemele de pe umerii tăi, ci mecanismul care le creează, adică omul cel vechi, egoul, sabloanele. Doar atunci va apărea o schimbare radicală în bine. De fapt, în viață duhovnicească nu au ce căuta nici un fel de idei. Viața duhovnicească începe cu abandonarea părutei noastre înțelepciuni, care nu e o înțelepciune existențială, experiențială, ci doar o acumulare de informații. Raționamentele, logica nu sunt operante decât în planul orizontal al existenței. În plan vertical, procesele mentale (analize, deducții, comparații) devin bariere, se interpun între om și Dumnezeu, te privează de a simți taina care pulsează în toate. În pofida eforturilor tuturor savanților, misterul continuă să rămână de nepătruns. Cu cât cunoaștem mai mult, cu atât devine mai clar infinitul tainei. Cunoașterea noastră n-o poate cuprinde. Simpla descoperire a unor mecanisme, a unor legi, nu are cum să epuizeze misterul. Un om duhovnicește va utiliza cunoașterea, pentru că e necesară, însă doar în planul orizontal al vieții. Gândurile funcționează doar în acest plan, ele fiind o formă subtilă de materialitate. Tocmai de aceea pot fi măsurate, înregistrate, transferate. Minunăția (lumii) îi

Părintele Stăniloae comentează:

„Când odată îți tai voia, iar altădată nu, arăți că tu însuși hotărăști când să îți-o tai și când să nu îți-o tai. Nu te lași cu adevărat condus de hotărârea părintelui duhovnicesc... astfel nu realizezi comuniunea deplină cu el, ci îți voia ta ca pe un zid între tine și acela și implicit între tine și Dumnezeu²⁹. Când te-ai încredințat părintelui, te dezlegi de răspundere ...în toată viața... și la ultima judecată. Eroismul acestei renunțări la răspunderea de tine e compensat de eroismul predării sorții tale părintelui duhovnicesc³⁰. Dar, îți-ai ales în această încredere totală a ta însăși calea ta, printr-un act de totală răspundere... A lăsa măntuirea ta în grija altuia prin tăierea voii tale, nu înseamnă a te odihni în nepăsare, ci a face totdeauna cu răspundere cele ce îți se spun de părintele”³¹. Te concentrez acum doar asupra acestor sarcini.

Pe de altă parte, când ucenicul e îndărătnic, bătrânul trebuie să lase lucrurile în mâna lui Dumnezeu. Avva Ioan Proorocul îi scrie unui frate:

„Nu fără rost l-a lăsat bătrânul nemustrat. Căci de multe ori l-a mustrat, dar acela n-a primit mustrarea. Și văzându-l că nu se îndreaptă, a lăsat lucrul la judecata lui Dumnezeu, zicând: Dumnezeu știe ce e de folos. Căci fratele e mai bun decât mine³².

se descoperă doar în deschiderea inimii, în inocență, în trezie, în acea închinare tacută, plină de recunoștință, niciodată ca urmare a raționamentelor și judecărilor logice. Taina nu poate fi percepută prin gânduri, ci numai intuitiv. Un om care a ajuns la cunoașterea duhovnicească se va putea apoi folosi de raționamente și judecări pentru a le vorbi oamenilor despre ceea ce a trăit. Dar, ceea ce oamenii duhovnicești au exprimat aproximativ în săracul limbaj conceptual, a fost excesiv raționalizat de teoreticieni. Realitatea însă nu e logică, nici ilogică, ci supralogică. Abandonarea apare prin inteligență, dar ea presupune că în acel moment îți abandonezi și inteligența. De aceea, a te abandona cu adevărat înseamnă a nu mai trăi la nivelul mental, la nivelul gândurilor, raționamentelor, calculelor. Adevărata renunțare, după un subtil observator, se produce numai în momentul în care ai uitat de toate suporturile exterioare, fie ele lumești sau de orice altă natură. Neobstrucționat de nici un gând, te abandonezi pur și simplu Proniei. Cel ce se supune, se supune în toate pur și simplu, nu pentru că e de acord, nu pentru că i se pare logic. Pentru un astfel de om, aşa cum vedem din Pateric, nu mai există diferență între hienă și caine. Tocmai pentru că trăim la nivelul mental ne șochează atât nebunii pentru Hristos: cum ai putea să înțelegi sederea împreună cu caini, pisici, găini, într-o chilie strâmtă a cuvioasei Eufrosina? Cum să pricepi (cu mintea) o palmă zdravănă pe care un astfel de om î-o aplică mai marelui locului? Un om care s-a abandonat nu-și face curaj pentru un astfel de act, ci îl face fără să se întrebe dacă are suficient curaj sau nu, fără să se gândească la consecințe, de fapt, fără să se gândească la ceva, mânat de Duhul.

²⁹ Apoftegma 54 a avvei Pimen: „Voia omului e zid de aramă între el și Dumnezeu și o piatră de poticnire. Dacă omul renunță la ea, zice: voi sări zidul cu ajutorul lui Dumnezeu. Așadar, dacă îndreptățirea de sine urmează voii proprii, omul se chinuie singur”.

³⁰ Care ar fi limitele acestui eroism? După Sfântul Vasile cel Mare, „Măsura ascultării e moartea”.

³¹ *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, vol. XI, p. 581. A te abandona nu înseamnă că trebuie să devii inactiv, să nu mai muncești, să renunți la viața socială, să-ți ignori responsabilitățile. Din contră, pentru că au dispărut acele bolnavicioase *milă de sine și părere de sine*, le faci cu toată ființă și simultan, perfect detăsat. La polul opus celui ce se abandonează, se află cel ce vrea să controleze totul: omul dictatorial, care ar dori să programeze chiar și visele și sentimentele semenilor. La același pol se situează și omul de știință, care-și imaginează că va putea supune natura. Unui calif care se credea atotputernic, bufonul de la curte i-a spus: poruncește acelor trei muște să se așeze pe nasurile primilor trei demnitari. Cum ai putea să controlezi vântul, razele soarelui, dansul vieții ce se desfășoară fără înterupere? Cum ar putea un val să controleze oceanul? Dar mereu ucenicul are tendința de a obliga pe învățătorul său să respecte preceptele pe care el însuși le-a stabilit ca pe o cârjă pentru neputințele ucenicului. Le-a stabilit, nu le-a impus, căci un om duhovnicesc nu impune nimic, cu atât mai puțin discipline sau legi de fier. El nu încearcă să convingă pe nimeni, nu are ca tel convertirea celorlați ori impunerea punctului său de vedere. El doar își împărtășește prezența celor suficient de receptivi.

³² Idem, pp. 603-604.

Lepădarea de sine poate fi numită și uitare de sine. Amintirea de Dumnezeu e corelată cu uitarea de sine, una aducând-o pe celalalt: „*Pentru a începe să-L întrețărim pe Dumnezeu, trebuie să ne fi pierdut pe noi în sine din vedere*”³³. Numai cel ce jertfește cele lumești și trecătoare, observă părintele Stăniloae, dezlegându-se de ele se uită pe sine prin jertfă, se ridică la cele cerești, nemuritoare, la unitatea iubitoare cu Hristos și, prin El, cu toți semenii săi³⁴. Uitarea de sine apare chiar și atunci când te dedici unei idei: într-o dimineată, Henri Poincaré, celebrul matematician, se plimba pe un bulevard parizian. Se gândeau la o problemă dificilă legată de proprietățile funcțiilor definite de ecuații cu derivate partiale, când s-a lovit de taraba unui negustor de păsări. A admirat, fără să se gândească la el, un canar splendid și a plecat luând pasărea. Dar s-a „trezit” după o sută de metri și s-a întrebat stupefiat, ce căuta pe bulevard cu o colivie în mâna³⁵.

Când uitarea de sine e ancorată în amintirea de Dumnezeu, cel în cauză își sporește trezvia³⁶. Starea celui ce s-a lăsat în mâna lui Dumnezeu nu e deloc una flască, ci una detensionată³⁷. Detensionată pentru că s-a lăsat cu totul în mâna lui Dumnezeu, dar în același timp vigilantă, căci omul trebuie să aştepte ispita până la ultima suflare.

Abandonarea e calea firescului, a inteligenței și receptivității. A te abandona înseamnă a merge pe drumul care-ți stă cel mai la îndemână, a nu te ambicioa, a nu forța lucrurile, a nu încerca să înoți în amonte, a nu-ți crea singur probleme (complexe de vinovătie, scindări lăuntrice), a curge în albia a ceea ce-ți este accesibilă și facilă în momentul de față, pentru că doar așa vei putea trece într-o nouă etapă. Permiți vieții să curgă fără să încerci să controlezi, să impui, să manipulezi ori să disciplinezi.

Un om care s-a abandonat Domnului e mereu spontan³⁸. El nu trăiește după sabloane, ci permite situației să funcționeze prin el, nu îi opune rezistență. E non-rezistent. În viață

³³ Ghika, op. cit., p. 61. Aurora uitării de sine ne va ajuta să descifrăm nevoile celuilalt, să ne putem pune în locul lui (idem, p. 41). Viața duhovnicească e plină de paradoxuri. Unul dintre ele, descris și de părintele Steinhardt, e acela că dăruind din ceea ce nu ai (curaj, iubire, încredere) vei ajunge să ai. Autorul mai sus citat descoperă și el acest paradox: „Mai ales atunci când te simți nimicit sub povara unei dureri, e bine să consolezi durerile celorlalți. A te dăruî în asemenea cazuri, când nu mai ești nimic, când în tine însuți nu mai ai nimic, înseamnă să dai, cu adeverat, un pic din Dumnezeu ... și să-L găsești”.

³⁴ Spiritualitate și comuniune, ..., p. 86.

³⁵ prelucrare după Henri Brunel, op. cit., p. 26.

³⁶ Mai mult, uitarea de sine aduce recrearea de sine.

³⁷ mai precis, o tensiune-fără-de-tensiune. Un om care s-a abandonat se află într-o stare de receptivitate alertă. Atitudinea lui respiră vioiciune și tandrețe. Pe buzele lui plutește un surâs. El a ajuns la acel echilibru subtil între putere și destindere (Buisset, op. cit., pp. 162-163). Această stare de bine a fost intuită și de antici, dar exprimată într-un mod impersonal. Iată ce scrie Epictet: „Nu cere să se întâmpile lucrurile aşa cum vrei, ci voiește-le aşa cum se întâmplă și-ți va merge bine (citat de Theodor Simenschy în *Dicționar al înțelepciunii*, Editura Moldova, Iași, 1995, vol. I, p. 256). Aristoteles ajunge la o concluzie asemănătoare: „De vreme ce lucrurile nu se întâmplă cum vrem, trebuie să le vrem cum se întâmplă” (idem, p. 251).

³⁸ Diferența între a acționa spontan și a acționa sub influență unui impuls e că spontaneitatea e conștientă, ivită doar din rugăciune treză. Nu mai cazi nici în capcana trupului, nici în a minții. Spontaneitatea inconștientă nu e decât impulsivitate. Iată ce-i scrie pe această temă Sfântul Macarie de la Optina unui ucenic: „Potrivit învățăturii Sfintilor Părinți, fiecare impresie, imagine sau gând care ajung în zona inimii și o umplu de o mare neliniște trec prin locul unde se află patimile. De aceea, nu trebuie să urmăram imediat îndemnurile inimii, ci numai după cercetarea atentă a ei și după rugăciune stăruitoare. Dumnezeu să ne păzească de inima orbitală! Căci este arhicunoscut că patimile orbesc inima și întunecă soarele luminos al rățunii, pe care fiecare dintre noi trebuie, prin multe nevoiște, să îl avem totdeauna strălucitor dinaintea ochilor noștri.” (Sfântul Macarie de la Optina, *Povești duhovnicești*, Editura Cartea Ortodoxă și Editura Egumenița, Galați, fără an de

cuviosului Paisie Aghioritul găsim multe momente când acesta după o zi extrem de solicitantă, asaltat de pelerini, se retrage la chilie pentru a-și trage puțin sufletul. Nu apucă să închidă bine ușa, că cineva bate în ea. Obosit, chinuit de boli înfricoșătoare, atletul lui Hristos deschide din nou ușa, fără să ezite³⁹. Un astfel de om nu reacționează, ci răspunde, se mulează pe fiecare eveniment. El nu trăiește prin trecut, prin rețete. Nu trăiește nici în viitor, neavând nici planuri cincinale, nici ceva de predat la termen, nici țeluri bătute în cuie. Trăind în prezent, clipă de clipă, e mereu imprevizibil. Domnul îi spune lui Nicodim:

„Adevărat, adevărat zic ţie: De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu. Ce este nașcut din trup, trup este; și ce este nașcut din Duh, duh este. Nu te miră că ți-am zis: Trebuie să vă nașteți de sus. Vântul suflă unde voiește și tu auzi glasul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce. Astfel este cu oricine e nașcut din Duhul”(In. 3, 5-8).

Nici chiar el nu știe care va fi răspunsul pe care-l va da clipei următoare. Avraam, ucenicul avvei Sisoe, nu știa când bătea la ușa bătrânlui dacă va fi primit sau dacă va auzi: „*Fugi, Avraam, nu intra, acum n-ai timp cele de aici*”⁴⁰; pelerinii care-l căutau pe cuviosul Paisie Aghioritul aveau parte de multe ori de răspunsuri năucitoare⁴¹. Odată, au venit la el mai mulți tineri, ispitindu-l să facă o minune. Cuviosul i-a rugat să aștepte puțin. S-a dus la bucătărie de unde s-a întors cu un cuțit mare: „*Iată ce minune m-am gândit să fac: să vă tai capetele și să vi le pun la loc*”. Altora, care veniseră la el având în gând că monahii sunt niște trântori, când l-au întrebat ce face, le-a replicat: „*Păzesc furnicile, să nu se bată*”.

Flexibilitatea și smerenia sunt și ele criterii care validează autenticitatea stării de abandonare. Un mare avvă se afla pe patul de moarte. Ucenicii s-au adunat în jurul lui și i-au cerut cuvântul de pe urmă. Abia vorbind, i-a șoptit în urechea celui care se afla mai aproape de el: „*Viața e ca un fluviu*”. Aceasta le-a reprodus celorlalți apostegma. Un novice a părut a avea altă părere și a început să și-o argumenteze. Atunci bătrânlul i-a șoptit celui ce se afla mai aproape de el, cu aceeași liniște: „*Bine, atunci spune-le că viața nu e ca un fluviu*” și și-a dat duhul. Cel flexibil e asemenei unei oglinzi care reflectă orice, care nu face mofturi. Asemenei celui ce se abandonează, oglinda nu are preferințe⁴², nu discriminează: „*Pe acesta îl voi reflecta, iar pe celălalt nu*”. La polul opus flexibilității oglinziei se află rigiditatea plăcii fotografice, care reține doar o singură imagine. E omul unei singure cărți de care se temea Aquinatul. Smerenia e similară flexibilității, căci omul smerit lasă totdeauna după celălalt, acordă prioritate voii lui. Smerenia și a te lăsa cu totul în mâna lui Dumnezeu sunt unul și același lucru. Dar această încredere nezdruncinată nu poate apărea decât după ce omul cel vechi a fost zdruncinat cu totul, după ce inima de piatră a fost frântă în bucăți. Fluierul trebuie să-l scobești, să fie gol pe dinăuntru pentru a putea cânta cu el. Similar, trebuie să ne golim de ego pentru ca Dumnezeu să poată grăbi prin noi. Sfântul Ioan Scărarul scrie:

apariție, pp. 16-17). O viață neimitativă, vie, spontană, spontană conștient, trăită clipă de clipă, aduce de la sine totul. Aceasta e adevărată stare de abandonare: *treaz, atent, curgi împreună cu fluxul evenimentelor; nu te împotrivesc, nu încerci să le schimbi cursul. Nu indică tu direcția de mers. A bate un țel în cuie înseamnă a arăta tu obiectivul înspre care se face deplasarea. Inevitabil, va apărea frustrarea, suferința, schizofrenia. Nu se pune problema de a avea dreptate sau nu, ci de a fi spontan sau nu.*

³⁹ Apostolul știe din experiență că *puterea se desăvârșește în slăbiciune*. Pe tărâm duhovnicesc *când sunt slab, atunci sunt tare*. Părintele Stăniloae subscrive acestui adevăr într-un comentariu filocalic: „Atotputernicul Dumnezeu întărește pe cel smerit, care nu se închide puterii Lui prin păruta putere a sa (Filocalia..., p. 606).

⁴⁰ *Pateric*, Sisoe 27.

⁴¹ E de remarcat că, la aceste vase ale Duhului Sfânt, spontaneitatea și discernământul sunt perihoretice.

⁴² Liniștea e absența preferințelor.

„Pentru cei care sunt încă la început, sfânta smerenie îi îndeamnă la o pocăință sinceră și la o convertire curățitoare, amândouă fiind precum componentele unei pâini bune: făina și drojdia. Prin pocăință, sufletul este zdrobit și măcinat, iar prin convertire el este oarecum unit cu Dumnezeu, plămădindu-se cu ajutorul apei lacrimilor; mai pe urmă, prin lucrarea focului dumnezeiesc, el devine pâinea sfintei smerenii, fără de nicio urmă de drojdie de orgoliu (. . .). Primul și cel mai de seamă rod al acestei experiențe este acceptarea bucuroasă a umilirilor care vindecă bolile sufletului și păcatele cele mai mari. Al doilea rod este lepădarea oricarei mâinii și liniștirea ce decurge din aceasta. Al treilea și cel mai de preț rezultat este o neîncredere sinceră în propriile virtuți și o continuă dorință de a se lăsa învățat”⁴³.

O veritabilă uitare de sine își dobândește ca și însoțitoare statornică pacea lăuntrică⁴⁴ și lipsa de frică⁴⁵: variațiunile pe această temă nu sunt deloc rare în Pateric. După avva Iosif din Panefisi,

„Dacă vrei să fii liniștit oriunde te vei duce, în tot ce faci spune: Cine sunt eu? și nu judeca pe nimene”⁴⁶; avva Pimen remarcă și el: „Dacă te disprețuiști⁴⁷ pe tine, vei fi liniștit oriunde te află”⁴⁸; mai mult, după avva Evagrie: „Fericit călugărul ce se socotește pe sine ginoiul tuturor”⁴⁹.

Să mai furnizăm încă un instrument pentru verificarea uitării de sine: când aceasta e autentică, mijloacele au devenit scopuri: ești deplin prezent în ceea ce faci⁵⁰, ești complet absorbit de cea mai neînsemnată acțiune⁵¹, fără a fi în vreun fel atașat de ea. Ceea ce faci nu mai faci pentru tine, ci pentru slava lui Dumnezeu. Avva Sisoe spunea: „Cel ce se ține nebăgat în seamă împlineste toată Scriptura”. Toate virtuțiile constau în această detașare de sine. Nimic făcut cu

⁴³ citat de Bianchi, op. cit., p. 79.

⁴⁴ Liniștea nu înseamnă absența sunetelor, ci absența egoului (de Mello). Atunci acțiunea continuă, dar în lăuntrul tău tacerea e deplină. În această stare de spirit va fi scris Basho acel uluitor haiku: „Între cântecul păsării/ și liniște/ce se află?” Nici un gând nu mai bâzăie, nu te mai distrage de la a fi deplin prezent în ceea ce faci. Orice ai face, înaintezi pe Cale: cel ce s-a debarasat de povara egoului pășește voios în orice clipă, rezonează cu toate făpturile. În suferință și tristețe omul se închide în el însuși. Bucuria, fericirea, încântarea îl ajută să curgă la unison cu întreaga existență. Voioșia, blândețea, bucuria, nemânierea, bunătatea sunt de fapt fiice ale lepădării de sine.

⁴⁵ Căci cum i-ar mai putea fi frică celui ce s-a lăsat cu totul în mâna lui Dumnezeu?

⁴⁶ Pateric, Iosif din Panefisi 2.

⁴⁷ dacă te dis-prețuiști, dacă nu te prețuiști, dacă nu te socotești a fi cineva, dacă nu te măsori pe tine însuți, dacă „nu te numeri cu ceilalți” după o traducere mai veche. „A te arunca în fața lui Dumnezeu, a nu te măsura pe tine însuți și a da la spate voința proprie sunt unelte ale sufletului” (Pateric, Pimen 36).

⁴⁸ Pateric, Pimen 81.

⁴⁹ idem, Nil 2.

⁵⁰ Cel ce a învățat să se abandoneze nu mai cunoaște graba, lasă lucrurile să se desfășoare în firescul lor. Iată o istorioară care explicită acest lucru, dar și flexibilitatea celui ce s-a abandonat fluxului proniator al evenimentelor: „Acum multe secole, un călugăr a luat hotărârea de a tipări în câteva mii de exemplare scrierii religioase importante care nu erau disponibile în limba lui. A călătorit de-a lungul și de-a latul țării pentru a strângă banii necesari, exprimându-și recunoștința cu aceeași solemnitate și față de cei care dăruiau mult, și față de cei care dăruiau mai puțin. După zece ani a strâns suma necesară, dar, chiar atunci un mare fluviu a ieșit din matcă și mulți oameni au rămas fără nimic. Călugărul a cheltuit toți banii strânși cu atâtă trudă pentru a-i ajuta pe acești oameni sărmani. A început din nou să strângă fonduri. Au trecut din nou câțiva ani până a reușit să strângă întreaga sumă. Chiar atunci s-a declanșat o epidemie și din nou a cheltuit toți banii pentru a-i ajuta pe nevoiași. A luat-o din nou de la capăt și după 20 de ani de când luase hotărârea, visul său s-a împlinit. Bătrâni le spun copiilor că tipărirea s-a făcut în trei ediții: primele două sunt invizibile și superioare celei de a treia” (prelucrare după Anthony de Mello, *Rugăciunea broaștei*, Editura Mix, Brașov, 2003, pp. 111-112).

⁵¹ O minune, o miracol, tai lemn, car apă !

egoism, posesiv, non-detașat nu poate fi un lucru bun, o virtute: Fă orice lucru detașat, debarasat de părerea de sine, de egoism. Bucuria noastră stă în exercitarea felurilor noastre puterii în slujba omenirii⁵². Atunci activitatea noastră se regleză fără să se mecanicizeze, o muncă pe care nu nevoia o ațâță, ci bucuria sufletului o însuflește. O astfel de muncă nu va mai fi o imitație oarbă a mulțimii, o supunere lașă modei. Cu ea dobândim conștiință că: „*El e începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor și vedem că El este izvorul și îndemnul muncii noastre și desăvârșirea ei, și de aceea lucrul nostru e însoțit de pace și bucurie*”⁵³...

Înclinăm mereu să despărțim bucuria de muncă. Ziua de muncă nu e ziua noastră de bucurie, pentru aceasta ne trebuie o zi de sărbătoare, căci în restrîștea în care suntem nu putem găsi o sărbătoare în munca noastră. Râul își are sărbătoarea în neconitenita lui alergare, focul în izbucnirea flăcărilor, parfumul florilor în străbaterea atmosferei, dar pentru noi nu e sărbătoare în munca noastră zilnică. Munca ne covârșește fiindcă nu ne putem desface de noi (de ego) și să ne dăruim deplin și bucuros ei. Oamenii spun: „*Fac multe osteneli, mă rog îndelung, însă nu se întâmplă nimic*”.

Orice putere am avea, ea ne vine din Sursa Originară, de la Dumnezeu. Nu ne aparține cu adevărat. Noi suntem doar vehiculul. Deci atunci când egoul începe să facă ceva nimic nu se întâmplă. Secretul e ca să faci ceva fără a aduce și egoul (posesivitatea, atașamentul, mândria) în acea acțiune. Dacă poți să faci ceva fără să-ți aduci și egoul, totul se va întâmpla de la sine.

Eugen Herrigel, un gânditor german, se afla într-o mânăstire din Extremul Orient. Învăța tragerea cu arcul, iar maestrul i-a spus: „*Îngăduie-i forței vieții să ţintească și las-o tot pe ea să dea drumul la săgeată. Tu să nu faci nimic*”. Era dificil, aproape imposibil pentru un om care întreaga viață a filtrat totul prin ego⁵⁴. Lui Herrigel i-a fost imposibil să înțeleagă: „*Dacă nu slobozesc eu săgeata, cine s-o facă? Dacă nu fac nici un efort, nu se va întâmpla nimic*”⁵⁵. Timp de trei ani s-a aflat acolo împreună cu maestrul lui. A învățat arta în complexitatea ei – pe cât de complet a putut. Ținta sa era sută la sută exactă. Sägeata ajungea întotdeauna la țintă, însă maestrul continua să dea din cap dezaprobat, spunând: „*Asta nu înseamnă nimic*”. Rezultatul era sută la sută exact, dar maestrul spunea:

„Asta nu e nimic; nu ai învățat nimic. Încă ești ***tu*** cel ce dă drumul la săgeată. Iar pe noi nu ne interesează ținta, ci tu. Pe noi nu ne interesează celălalt capăt, ci persoana ta. Tu ești ținta. Ținta de acolo nu e ținta propriu-zisă. Când săgeata va fi eliberată fără ajutorul tău, când forța vieții te-a luat în posesie, numai atunci s-a întâmplat, pentru că tragerea cu arcul nu este scopul: a te lăsa în mâna lui Dumnezeu este scopul”. Maestrul spunea: „*Chiar dacă ratezi – chiar dacă ratezi de tot ținta – este irelevant. Însă nu ar trebui să ratezi Sursa Originară*”. Herrigel era disperat. Și cu cât era mai disperat, cu atât mai mare era efortul egotic pe care-l facea. Cu cât încerca mai mult, cu atât maestrul îi spunea: „*Încă nu ai învățat*”. Apoi a venit o zi în care Herrigel a gândit: „*Este imposibil,*

⁵² Rabindaranath Tagore, *Calea desăvârșirii*, Editura Karo, București, fără an, p. 129.

⁵³ idem.

⁵⁴ eu mânânc, eu dorm, eu fac asta sau asta, eu, eu, eu...

⁵⁵ Există un efort-fără-de-efort, când ceea ce facem facem detașat (de ego) și există un efort egotic, posesiv. Doar pe acesta din urmă îl cunoștea Herrigel. Efortul nostru e necesar, dar el trebuie să fie din prima categorie. Dumnezeu, afirmă părintele Arsenie Boca, nu-ți cere imposibilul, dar posibilul și-l cere – adică ne cere efortul personal. După Sfântul Ioan Scărarul, la Judecata de Apoi Dumnezeu nu te va întreba de ce n-ai trăit precum Moise sau Ilie, de ce n-ai avut osteneala Sfântului Ioan Botezătorul, dar te va întreba de ce n-ai făcut ceea ce ai putut face. Giuseppe Ungaretti scrie într-un minunat micropoem: „*Între floarea culeasă și floarea dăruită, inefabilul neant*”. O distanță imensă desparte potențialitatea de actualizarea ei.

nu se poate întâmpla. Trei ani înseamnă o perioadă suficient de lungă. Am făcut atâtea eforturi zilnice”. S-a simțit frustrat. I-a spus maestrului: „*Aș vrea să plec. Nu cred că asta este pentru mine. Mi se pare imposibil de înțeles. Am făcut tot ce am putut însă nu se întâmplă nimic*”. Maestrul a răspuns: „*Tot ceea ce faceai, făceai egotic; nu lăsai forța vieții să facă nimic. Tu ești obstacolul ei*”. Herrigel a decis să plece. În ziua în care pleca, s-a dus să-i spună la revedere maestrului. Maestrul antrena pe altcineva în acel moment. Herrigel doar stătea acolo. Pentru prima oară era relaxat, neobsedat de propria reușită, pentru că acum era pe picior de plecare, deci renunțase la efort, la acel efort egotic, și deja nu mai avea *nici un scop* în sederea lui acolo. ***Doar stătea linistit și îl privea pe maestru fără ochii dorinței, ambiției, împlinirii. Îl privea pur și simplu*** pe maestru și pentru prima oară în trei ani și-a dat seama că nu maestrul era cel ce dădea drumul la săgeată, ci forța vieții. Săgeata era lăsată de altceva, ceva care nu provine din ego, ci dintr-un *dincolo*. Stătea acolo ca și hypnotizat. S-a apropiat de maestru, i-a luat arcul din mâna și a dat drumul la săgeată, iar maestrul a spus: „*Exact, ai reușit*”. Iar Herrigel a scris: „*Stin acum care este diferența dacă forța vieții îi dă drumul și dacă îi dau drumul eu*”.

Total era acum atât de clar, nimic nu trebuia lămurit, nu era nevoie de absolut nici o explicație⁵⁶. Acum putem înțelege întrebarea retorică a lui Tagore: „*Cum mă pot întovărăși cu Tine, decât în această muncă a mea, care a devenit munca Ta?*”⁵⁷.

Patericul oferă modele exemplare ale acestui mod de situare în existență:

Povestea despre Ioan cel Pitic, că după ce s-a retras la Sketis, lângă un bătrân din Tebaida, a trăit în pustiu. Părintele său a luat un băț uscat, l-a răsădit și i-a zis: „*În fiecare zi stropește-l cu câte un ulcior de apă (proaspătă), până când va rodii*”. De la chilia lor până la apă era o distanță mare, pleca la apusul soarelui și se întorcea abia dimineață, la răsărit. După trei ani bățul a prins viață și a rodit. Bătrânul a luat un fruct și l-a dus la biserică, spunând fraților: „*Luați și mâncăți fructul ascultării*”⁵⁸.

Avva Ioan Persul este și el o instanțiere potrivită a acestui mod de a trăi neapăsat de egoism și posesivitate:

*Locuia în Arabia Egipului și a împrumutat, odată, de la un frate un galben, ca să-și cumpere pânză de în pentru lucru. Alt frate a venit la dânsul și l-a rugat: „Te rog, arva, dă-mi o bucațică de pânză ca să-mi fac o haină”. El i-a dat cu bucurie. Apoi încă un frate a venit și l-a rugat: „Dă-mi o bucațică de pânză ca să-mi fac o haină”. I-a dat și lui. Au cerut și alții și le-a dat tuturor simplu, cu bucurie*⁵⁹. La urmă a venit și stăpânul galbenului, ca să i-l ceară înapoi. Bătrânul îi zice: „Mă duc și îți-l aduc”. Dar cum nu area de unde să i-l dea, s-a dus la arva Iacob, diaconul, ca să-i ceară lui o monedă și să-i întoarcă fratelui datoria. Cum mergea el, a găsit un galben pe jos, dar nu s-a atins de el, a făcut o rugăciune și s-a întors la chilie. Fratele s-a întors iarăși, săcâindu-l să-i întoarcă datoria. Bătrânul îi zice: „Am eu grija de asta”. A plecat din nou și a găsit moneda pe jos, unde era și prima dată. Din nou a făcut o rugăciune, după care s-a întors la chilie. A treia oară fratele a venit să-l săcâie. Bătrânul îi zice: „De data asta îți-l aduc negreșit”. A ieșit, a mers prin locul acela și a găsit galbenul unde era și mai înainte. A făcut o rugăciune și l-a luat, apoi s-a dus la arva Iacob și-i zice: „Arva, când veneam la tine am găsit banul acesta pe drum. Te rog, dă de veste prin împrejurimi, să nu-l fi pierdut cinera. Iar dacă-l găsești pe stăpân, dă-i-l înapoi”. Bătrânul s-a dus, a întrebat peste tot vreme de trei zile, dar n-a găsit pe nimeni care să fi pierdut banul. Atunci bătrânul îi zice arvei Iacob: „Dacă nu l-a pierdut nimeni, dă-i-l

⁵⁶ Prelucrare după Osho, *Doctrina supremă*, Editura Mar, Constanța, 2006, pp. 285-287.

⁵⁷ Tagore, op. cit., p. 154.

⁵⁸ Pateric, Ioan Colov 1.

⁵⁹ să observăm din nou această abandonare totală în mâna celorlalți.

fratelui cutare, pentru că-i sunt îndatorat și când veneam la tine ca să te rog să mă ajungi să-mi plătesc datoria, l-am găsit pe jos". Bătrânul s-a minunat că, deși avea atâta nevoie, nu l-a luat imediat și nu i-l-a dat fratelui. Încă un lucru uimitor: dacă venea cineva la dânsul și avea nevoie de vreun lucru, nu i-l dădea el însuși, ci spunea: „*Du-te și ia ce-ți trebuie*”. Iar când acela îl aducea înapoi, îi spunea „*Pune-l la locul lui*”. Iar dacă nu-l aducea înapoi nu-i spunea nimic⁶⁰.

Se povestește că miriopodul era foarte fericit până ce o broască, în joacă, i-a zis: „*Spune-mi, te rog, care picior vine după care?*”. Aceasta îl scoase într-atât din minți încât căzu zăpăcit în sânț tot gândind cum face el de aleargă. Îndemânarea miriopodului de a-și folosi simultan picioarele nu ține de o învățare, de o metodă, de o tehnică. Ea funcționează spontan, natural, ingenuu, fără crizpare. E un dar. Ea e cea care îl ghidează pe orice artist sau meseriaș autentic, e însăși puterea lui creaoare, izvorul inspirației sale. „*Această putere este blocată atunci când omul încearcă să o stăpânească cu metode și tehnici formale*”⁶¹.

Sfântul, asemeni copilului, artistului, meseriașului, nu mai trăiește la nivelul mental. Există însă o mare diferență între ei: spontaneitatea artistului e una naturală, imanentă, cea a sfântului e supranaturală, transcendentă, harică. Când ne naștem mintea noastră e doar o sămânță. Ea încolțește și crește extrem de încet. De aceea copilul e ca un animăluț. El, ca și animalul, ca și nebunul, ca și artistul, nu trăiește prin minte. Toți sunt imprevizibili. E necesar ca mintea să se dezvolte, dar e la fel de necesar ca mai apoi să fie transceansă. Aceasta o realizează sfântul. Acesta nu mai trăiește prin minte, ci prin har, prin Dumnezeu. O tehnică foarte dificilă sau o acumulare enciclopedică de cuvinte de înțelepciune e doar „*o imitare maiestrită, o spontaneitate falsă în care planificarea atentă nu se observă*”⁶². Un teolog, în sensul non-etimologic al cuvântului, poate vorbi mult mai frumos decât un sfânt.

La un concurs desfășurat în Anglia între sosiile lui Chaplin, acesta a participat și el incognito și în final s-a clasat pe locul doi! Trăind prin minte pierzi miraculosul, taina, freamătul, celebrarea vieții. Nu acceptă ceea ce nu intră în şabioanele tale atât de înguste. Și viața are o bogăție inimaginabilă! Cum ai putea să auzi prin minte „*muzica frunzelor de primăvară ori aripile găzelor zumzând; să te bucuri de sunetul bland al vântului alergând pe ape, de mirosul lui, curățat de ploaia amiezei sau aromat de esența pinului*” (o căpetenie Seattle), să celebrezi dansul fulgilor de zăpadă, într-o ninsoare liniștită pe inserat... să simți pulsăția tainică a harului în cele mai umile lucruri? Adevărul nu poate fi cunoscut teoretic, ci doar trăit. *Nu poți trăi în castelele de nisip ale minții*. Mintea e utilă în lumea făcută de om, în a studia lumea exterioară, dar nu în ceea ce privește problemele lăuntrice ale omului.

Un frate îl întreabă pe avva Varsanufie: „*Când mă îndoiesc de un lucru, dacă să-l fac sau nu, spune-mi ce să fac?*” și primește următorul răspuns: „*Cînd se iubește trebuința să faci un lucru, roagă pe Dumnezeu de trei ori, cerîndu-i să nu rătăcești. Si dacă rămîi în acelaș gînd, fă ce-ți spune el, căci el vine dela Dumnezeu și nu dela tine. Cînd nu dobîndești siguranța, întreabă-i pe Părinți*”⁶³. Sfântul Macarie de la Optina sfătuiește și el: „*Dacă este nevoie să iezi rapid o decizie și îți dai seama că trebuie să te sfătuiești cu cineva despre subiectul care te preocupa, dar nu ai pe nimenei lângă tine care ar putea să te ajute, aleargă la Dumnezeu, aşa cum ne povătuiesc Sfinții Părinți, și cere-I ajutorul de trei ori. După aceea, fă ceea ce te luminează El*”.

⁶⁰ Pateric, Avva Ioan Persul 2.

⁶¹ Alan W. Watts, Calea zen, Editura Humanitas, București, 1997, p. 48.

⁶² idem.

⁶³ Filocalia XI, p. 694.

Viața e mereu imprevizibilă și a te raporta la ea prin şabloane nu e deloc potrivit. Se spune că un țăran avea un cal superb, un exemplar de rasă, pentru care ceilalți săteni îl fericeau. Într-o seară calul nu s-a mai întors de la păscut, astfel că vecinii s-au strâns ca să-l compătimească pentru atâtă nenoroc. El a spus doar atât: „Poate c-o fi aşa, poate că n-o fi aşa”. Peste câteva zile calul s-a întors, aducând cu el șapte cai sălbatici, iar vecinii s-au minunat pentru norocul lui. El le-a dat însă aceeași replică: „Poate c-o fi aşa, poate că n-o fi aşa”. În ziua următoare, fiul său a încercat să pună şaua pe unul din caii sălbatici și să-l călărească, însă a fost aruncat din șa și și-a rupt piciorul. Consătenii s-au înființat din nou pentru a-l compătimi țăranul a răspuns invariabil: „Poate c-o fi aşa, poate că n-o fi aşa”. La scurt timp, s-a pornit război și toți cei tineri au trebuit să plece la oaste, doar odrasla săteanului rămânând acasă din cauza accidentului hipic. Când vecinii s-au strâns din nou pentru a-i spune cât de bine s-a sfârșit totul, au auzit din nou: „Poate c-o fi aşa, poate că n-o fi aşa”⁶⁴.

Orice situație e atât de complexă încât mintea noastră nu o poate califica. Dacă în știință, în a pătrunde tainele lumii materialnice, îndoiala a devenit unica metodologie (de investigare), în cele duhovnicești, *încrederea* e unica metodologie. Țăranul de mai sus e o instanțiere a lui Iov: „Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântă” (Iov 1, 21).

Când trăiesc prin *credință*, prin *încredere*, nu prin mica și infatuata mea *înțelegere*, atunci toate le primesc cu seninătate și recunoștință. Când trăiesc prin minte, când eu decid ce e bine și ce e rău, atunci și cele mai mărunte lucruri o să mă dea peste cap. „Un copil, la grădiniță, încearcă să își încalțe cizmulițele. Pentru că nu se descurca, a cerut ajutorul educatoarei. Cu tot trasul și împinsul, cizmulițele nu voiau nicidcum să intre. Până când a reușit totuși să îl încalțe, educatoarei i-au apărut broboane de transpirație pe frunte. De aceea aproape că i-au dat lacrimile când copilul i-a zis: – Doamnă, dar sunt pușe învels... Într-adervă, erau pușe greșit... Nu a fost cu nimic mai ușor să îi scoată cizmulițele decât să i le pună, totuși a reușit să își păstreze calmul până când cizmulițele au fost iar încălcate, tot cu sudoare pe frunte, dar de data aceasta aşa cum trebuia. Însă atunci băiețelul a zis: – Cizmulițele astea nu sunt ale mele!!! În loc să tipă la el „De ce nu mi-ai spus?”, educatoarea și-a mușcat buza și încă o dată s-a chinuit să îl descalțe. Când s-a terminat chinul descalțatului, băiețelul i-a spus: – Sunt cizmulițele flatelui meu. Mama mi-a zis să le încalț pe astea azi. Acum ea nu mai știe ce să facă... Să plângă sau să râdă? A reușit totuși să strângă suficientă răbdare pentru a se lupta din nou cu cizmulițele. Când, în sfârșit, l-a încălcat, înainte de a-l trimite afară la joacă, l-a întrebat: – Și acum, unde îți sunt mănușile? Trebuie să îți le pun în mâini ca să poți pleca afară! – Le-am băgat în cizmulițe ca să nu le piedă...”.

Dacă trăiești prin minte, inevitabil, cândva îți vei pierde răbdarea, nu vei rezista, cândva vei exploda. A trăi prin minte înseamnă a trăi în timp, înseamnă și întrebă: când?, până când?, de ce (eu/mie...)?⁶⁵ Când trăiești prin minte, vei interpreta tot ce se întâmplă, tot ce îți se spune. Vei fi de acord sau nu, dar nu vei accepta cu adevărat, nu te vei abandona în mod real. A fi ucenic, a te lăsa în mâna unui părinte, înseamnă și nu mai trăi prin minte⁶⁶. Dacă ucenicul îl ascultă pe bătrân prin mintea sa, prin şabloanele sale, transformarea nu se va produce niciodată. El va rămâne același. Metamorfoza are loc doar când dai „mulțumire pentru toate” (I Tes. 5, 18), când, odată cu Sfântul Ioan Gură de Aur, poți spune „Slavă lui Dumnezeu pentru toate!”.

⁶⁴ Când nu mai trăiești prin minte, nu se mai pune problema dacă lucrurile sunt aşa sau nu sunt aşa. Atunci le acceptă pur și simplu, cu credință și recunoștință.

⁶⁵ Tocmai de aceea Sfântul Sava cel sfîrșit dădea voie să-și facă chilie deosebi doar monahilor ce dobândiseră liniștea minții, care nu mai trăiau prin minte.

⁶⁶ Avva Isaia îndeamnă: „Străduiți-vă în orice clipă să vă dezlipiți de propria voință ... renunțarea la voia proprie aduce pacea și asează mintea într-o stare de împăcare”. El mai spune: „A îndura totul aduce blândețea”. Acest a îndura totul ar trebui citit a accepta totul fără a filtra prin minte, altfel, ca și educatoarea, cândva vei exploda.

Când trăiești prin minte, trăiești după un set de reguli (prejudecăți) și tot ceea ce nu se potrivește cu ele, nu vei putea accepta, nu vei putea să dai slavă lui Dumnezeu pentru toate; vei respinge, te vei indigna. Dacă avva Macarie ar fi trăit prin minte, atunci când sătenii l-au luat pe sus, s-ar fi opus, s-ar fi justificat, ar fi adus argumente în favoarea sa. Când nu mai trăiești prin minte, remarcă cineva, nu mai există nici o diferență între a accepta și a respinge. Atunci nici un gând, nici o părere nu te mai poate influența, nu te mai poate perturba: nici respectul, nici disprețul celorlalți, nici succesul, nici eșecul. Totul este în regulă aşa cum este. Curgi împreună cu existența, într-o stare de imperturbabilitate. E ceea ce avva Macarie l-a învățat pe un frate care s-a dus la el și i-a zis:

„Arvo, spune-mi cuvânt să mă mântuiesc! Si i-a zis bătrânul: du-te la mormânt și ocărăște morții! Deci ducându-se fratele a ocărât și a zvârlit cu pietre și venind a vestit bătrânului. Si i-a zis bătrânul: nimic nu ți-au grăit? Iar el a răspuns: nu. I-a zis lui bătrânul: du-te și mâine și îi slăvește! Deci mergând fratele, i-a slăvit zicând: apostolilor, sfintilor și dreptilor! Si a venit la bătrânul și i-a zis: i-am slăvit. Si-a zis bătrânul: nimic nu ți-au răspuns? A zis fratele: nu. I-a zis lui bătrânul: știi cu câte i-ai necinstit și nimic nu ți-au răspuns și cu câte i-ai slăvit și nimic nu ți-au grăit? Așa și tu, dacă voiești să te mântuiesti, fă-te mort; nici nedreptatea oamenilor, nici lauda lor să nu o socotești, ca cei morți să fii și poți să te mântuiesti”⁶⁷.

În același sens, marele bătrân mai spunea: „De s-a făcut întru tine desfășuirea ca lauda și săracia ca bogăția și lipsa ca îndestularea, nu vei murii”⁶⁸. În dobândirea blândeții și a lipsei de mânie, după învățătura Sfântului Ioan Scărarul, într-o primă etapă trebuie să avem grija ca buzele noastre să tacă, chiar dacă inima este tulburată. În etapa a doua, e rândul gândurilor să tacă. Nevoitorul va observa doar fluxul gândurilor, fără a le alimenta în vreun fel: nici nu se va complace în ele, nici nu se va împotrivi lor. Încet, încet, acestea se vor stinge, deși inima va mai fi puțin tulburată. În final, oricât ar bate vânturile jignirilor și ale necinstitirilor, pe marea sufletului va fi pentru totdeauna liniște⁶⁹.

Gheron Iosif ne învață și el cum să nu mai trăim prin minte. Pe cât de simplu, pe atât de greu:

„A lucra rugăciunea minții înseamnă a te sili pe tine însuți să spui continuu rugăciunea cu gura. Fără întrerupere. La început repede; să nu aibă timp mintea să nască gânduri trecătoare. Să ai atenția concentrată numai asupra cuvintelor: „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă”. După mult timp (de rostire cu glasul) se obișnuieste mintea și o spune de la sine. Si te îndulcești de ea ca și când ai avea miere în gură. Si dorești să o tot spui. Dacă o lași, îți pare foarte rău... Dacă vei putea să spui rugăciunea neîncetat și cu voce, în două-trei luni o vei deprinde. Si te va umbri harul și te va răcori binefăcător. Numai să poți să o spui cu voce și fără întrerupere. Când o va prelua mintea, atunci vei înceta să o mai spui cu gura. Si iarăși, dacă mintea o lasă, începe de la sine a o spune gura. Toată strădania este trebuincioasă atunci când o spui cu gura, până când se va deprinde, la început. Apoi, în toți anii vieții tale, o vei spune cu mintea fără osteneala”.

Omul profan nu poate concepe un alt mod de a trăi, decât prin minte sau prin simțuri. Lucrătorii rugăciunii vor descoperi că aceasta e doar interfață. Gheron Iosif continuă:

„Când mintea ajunge să se obișnuiască și să se umple – să o învețe bine (rugăciunea) – atunci o trimite și în inimă. Pentru că mintea ta este cea care hrănește sufletul. Lucrarea ei este aceea de a coborî în inimă tot ceea ce vede sau aude, fie bun, fie rău, deoarece în inimă este centrul puterii duhovnicești și trupei a omului, este tronul minții. Deci, când cel care se roagă își păzește mintea să nu-și imagineze nimic și este atent numai la cerințele

⁶⁷ Pateric, Macarie 22.

⁶⁸ Idem, Macarie 19.

⁶⁹ Citat de Sfântul Macarie de la Optina, op. cit., pp. 58-59.

rugăciunii, atunci respirând ușor, cu oarecare efort și voință, o pogoară în inimă și o ține înlăuntru și spune cu ritm rugăciunea: «Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă». La început, spune de câteva ori rugăciunea și respiră o dată. După aceea, când mintea se obișnuiește să stea în inimă, spune la fiecare respirație o dată rugăciunea: «Doamne Iisuse Hristoase» însuflând, și: «miluiește-mă» răsuflând. Aceasta se face până când harul dumnezeiesc va umbri și va lucra în suflet. După aceasta, totul este contemplație (vedere duhornicească)».

Acum omul nu mai trăiește prin minte, ci prin Duhul lui Dumnezeu. Până a ajunge însă acolo sunt multe trepte.

Începătorul, pentru a nu greși, trebuie să se roage pentru orice lucru, așa cum sfătuiește avva Varsanufie:

„Păzește totdeauna pe Dumnezeu în dubul tău, rugîndu-te pentru orice lucru și păsește cu hotărîre pe căile tale. Nu căuta să placi oamenilor și vei primi harul lui Dumnezeu. Căci cei ce cantă să placă oamenilor sunt strini de Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu nu este în ei. Să ai Duhul lui Dumnezeu și El te va învăța toate precum e drept. Căci fără El nu poți izbuti ceva cum se curvine”⁷⁰.

Pentru cel ce n-a deprins nici simpla rugăciune de Ceaslov, există și căi pur omenești, introductory, pentru a învăța să ființezi la nivelele mai profunde ale ființei: a trăi totul fie prin acceptare, fie prin respingere. Când simțim că pierdem o stare de fericire, încercăm cu disperare să ne agățăm de ea, desigur, fără a reuși. Se poate, totuși, face ceva? Am citit un răspuns profund:

„Ori de câte ori se va mai întâmpla asta, nu fiu nefericit, las-o să se întâmpile și accept-o. Lucrul acesta e greu. Când fericirea survine, o accepți, când te simți fericit nu-ți pui nici o întrebare de genul: «De ce s-a întâmplat? De ce tocmai mie?». Fericirea o accepți. Dar când vine suferința, când vine nefericirea, imediat te întrebă: «De ce s-a întâmplat? De ce tocmai mie?». Poartă-te la fel cu amândouă, ai aceeași atitudine față de amândouă.

Există două posibilități: fie să faci cu nefericirea la fel cum ai făcut cu fericirea, fie să faci cu fericirea cum ai făcut cu nefericirea⁷¹. Fie le accepți pe amândouă, fie le respingi pe amândouă, și atunci va avea loc o transformare⁷². Dacă le poți accepta pe amândouă, atunci

⁷⁰ Filocalia XI ..., p. 694.

⁷¹ Această a doua modalitate ne e mai puțin la îndemână. Am găsit-o bine exprimată într-o poveste. Un împărat le-a cerut întelegătorilor de la curte o propoziție cât mai scurtă, care să-l ajute în momentele dificile. Temându-se să nu dea greș, învățății au mers la un pustnic, care le-a scris pe un petec de hârtie patru cuvinte. Majestatea sa nu avea voie să-o citească decât într-un moment de cumpănă. S-a luptat mult cu curiozitatea *fiul bolții luminate* și până la urmă și-a biruit-o. A pus hârtiuța sub diamantul inelului. Anii au trecut. Uitase de această întâmplare. Dar, să-ă întâmplă că împăratul vecin a venit asupra sa cu oaste multă. Pierdea bătălie după bătălie. Printr-un concurs nefericit de împrejurări să-a trezit singur, urmărit de vrăjmași. Urca muntele simțind în ceafă răsuflarea dușmanilor. A apucat-o pe o cărare pe care n-o cunoștea. Alegerea să-a dovedit neinspirată. La capătul ei era o prăpastie. Acum și-a amintit de hârtiuță. A scos-o. Exact patru cuvinte: „*Si asta va trece*”. Împăratul a simțit cum își recapătă linistea, încrederea. Pașii următorilor se auzeau tot mai stins. O luaseră pe altă cărare. Suveranul și-a adunat din nou oaste și a reînceput lupta. Biruința a fost până la urmă de partea lui. O victorie răsunătoare, cu atât mai mult cu cât vrăjmașii erau mai numeroși, mai bine înarmați. Când să-ă întors în cetatea de scaun, pe un cal alb, a fost primit asemenei unui zeu. În acele momente de triumf și-a atins din greșeală inelul: „*Si asta va trece*”. Chiar atunci, alesul Cerului a simțit că se întâmplase ceva, că nu mai era același. Începu să întelegă învățătura pustnicului: să primești egal și fericirile și nefericirile pământești: ploaie sau soare, zi sau noapte. Mai mult, să trăiești la acel nivel mai adânc, duhovniceșc, la care bucuria lăuntrică e atât de intensă, încât fericirile și nefericirile pământești rămân niște umbre.

⁷² Iată o poveste chinezescă, piatră de potințire pentru mintoși: „În vremurile de demult, la un întelegător care i-a cerut să o instruiască. Înteleghetul i-a cerut să rumege permanent fraza: „Nu băga în seamă”. Femeia i-a

când vine suferința accept-o ca făcând parte din viață și, brusc, natura suferinței se transformă. Prin acceptare, calitatea se transformă – pentru că nimeni nu poate să accepte suferința. Dacă o accepți, ai schimbat-o, nu mai e suferință, pentru că noi putem accepta numai fericirea. Înțelesul mai adânc este următorul: tot ce accepți devine fericire și tot ce respingi devine durere, suferință, nefericire. Nimic nu e fericire, nimic nu e nefericire – e doar acceptarea sau respingerea ta. Încearcă asta. Să, să știi, și s-a întâmplat de multe ori fără să-ți dai seama.

Iubești o persoană, ești fericit. Accepți persoana, există fericirea. Apoi vine un moment când respungi aceeași persoană. Persoana e aceeași; nu o iubești, nu o accepți. Persoana produce acum nefericire, iar aceeași persoană a creat înainte fericire. Același obiect îți poate da fericire și nefericire. Așadar se pare că obiectul nu e important. Totul depinde de tine, de faptul dacă accepți sau respingi. Cel care poate să accepte în mod egal și suferința și fericirea va transcende, după cum va transcende și cel care poate să le respingă pe amândouă. Astea sunt cele două căi, căile de bază ale transformării. Dar amândouă fac același lucru. Dacă respungi fericirea nu poți să fii niciodată nefericit, dacă accepți nefericirea nu poți să fii niciodată nefericit. Problema apare din cauză că tu împărți. Tu spui: asta e fericire și aia e nefericire. Să împărțirea e în mintea ta – realitatea nu e împărțită. În realitate, fericirea devine nefericire, nefericirea devine fericire. Ele curg. Sunt cele două fețe ale monedei, ale realității pământești. Omul duhovnicesc le-a transzens. Este exact ca piscurile și văile: dacă există un pisc, există și o vale. Iar valea și piscul nu sunt în contradicție, ele fac parte dintr-un singur fenomen. Dacă respungi valea și accepți piscul, ai să fii nefericit, pentru că acolo unde este un pisc, este și o vale. Să cu cât e mai înalt piscul, cu atât e valea mai adâncă. Așa că, dacă iubești Everestul, trebuie să iubești și văile. Fericirea e ca un pisc și nefericirea e ca o vale. Du-te pe malul mării și meditează la valuri. Valul se ridică, dar în spatele lui e un gol, o vale. Fiecare val e urmat de o vale. Cu cât e mai înalt valul, cu atât e mai adâncă valea care vine imediat după el. Asta sunt fericirea și nefericirea – valuri. Ori de câte ori te află pe piscul înalt al fericirii pământești, urmează imediat nefericirea. Așa e viața, trebuie să accepți. Dacă spui: „Accept numai piscurile, nu și văile”, dai dovadă de prostie și ai să fii nefericit”. Când accepți numai piscurile, cauți să eviți văile. Nu te dai în lături de la a-ți folosi şiretenia pentru a evita ceea ce consideri a fi nefericire. Dar vicleșugul nu te poate duce departe.

Se povestește că, odată, un bărbat a venit la Moise, dorind să fie învățat grainul animalelor, căci, a zis el, oamenii se folosesc de limbaj numai pentru a-și procura hrana și a-i amăgi pe alții. Prin urmare, cunoașterea limbii animalelor s-ar putea să-l pună pe calea credinței. Moise nu era deloc dornic să-i îndeplinească dorința, întrucât știa că o astfel de cunoaștere s-ar dovedi nefolositoare pentru el. Dar cum omul stăruia, Moise a cerut sfatul Domnului și, în cele din urmă, l-a învățat grainul păsărilor și al câinilor. În dimineața următoare, omul s-a dus printre animale și a anțit o discuție între cocoș și câine. Câinele îi reproșa cocoșului că ciugulele de pâine care cădeau de pe masa stăpânului, deși ar fi găsit din belșug boabe de porumb cu care să se hrănească, pe când câinele nu poate să mănânce decât pâine. Ca să-l împace, cocoșul i-a spus că a doua zi calul stăpânului va muri, drept care va avea carne din belșug. Anzind acest lucru, stăpânul s-a grăbit să vândă calul iar câinele, nemulțumit de lipsa mâncării, s-a legat iarăși de cocoș. Atunci cocoșul i-a spus despre catăr că urmează să

urmat cu stricte instrucțiunile, fără să exite. Într-o zi, casa ei a luat foc, dar ea și-a spus: „Nu băga în seamă”. Altădată, ful ei a căzut în apă. Când un trecător i-a atras atenția, ea a spus: „Nu băga în seamă”. A respectat cu strictețe instrucțiunile înțeleptului, renunțând la gândurile obișnuite care îl treceau prin minte. Într-o zi, când soțul ei a aprins focul pentru a face niște gogoși, ea a aruncat în uleiul încins o bucată de aluat, care a început să sfârâie. Anzind acel zgromot, femeia a simțit că a devenit alta, că ceva s-a întâmplat. A aruncat tigaia la pământ, după care a început să bată din palme și să râdă. Convins că a înnebunit, soțul ei a scuturat-o și întrebăt-o: „De ce ai făcut asta? Ai înnebunit?”. Femeia i-a răspuns: „Nu băga în seamă”. După care s-a dus la înțelept și i-a povestit tot. Înțeleptul i-a confirmat că a obținut fructul cel sfânt.

moară, iar stăpânul a vândut și catârul. După care cocoșul a prevestit moartea unui rob, pe care stăpânul l-a vândut numai decât. Pierzându-și răbdarea, câinele l-a ocărât pe cocoș ca fiind regele mincinoșilor, la care acesta s-a scuzat zicând că robul, calul și catârul muriseră într-adevar, numai că stăpânul lor apucase să-i vândă, trecând astfel paguba în seama altora. După care a adăugat că a doua zi însuși stăpânul urma să moară, drept pedeapsă pentru negoțurile sale necinstitute, aşa că va fi mâncare din belșug pentru câine la masa de înmormântare. Auzind aceasta, stăpânul s-a dus Moise nespus de abătut și l-a rugat să-l salveze. Moise l-a implorat pe Dumnezeu și a obținut îngăduința ca omul să moară în pacea Domnului⁷³.

Nu trebuie să știi dinainte ce va fi. Viața e frumoasă aşa cum e, impredictibilă, imprevizibilă, dând peste cap toate şabloanele noastre.

Într-o cetate antică existau două școli filosofice rivale. Adeptații fiecăreia dintre școli își aduceau cu ei copiii, când veneau să primească învățătura, astfel că șefii celor două școli își aleseaseră câte un băiat care îl ajuta la treburile cotidiene. Conducătorul primeia i-a spus ajutorului său: „Tine minte: cei din școala vecină sunt dușmanii noștri. Ei sunt niște oameni foarte periculoși. Dacă se întâmplă să te întâlnesci vreodata cu băiatul din cealălaltă, fugi cât poți de repede de el”. Băiatul se simțea foarte singur și singura lui dorință era să cunoască pe cineva de vîrstă lui, cu care să vorbească, să se joace. El îi ascultase pe adulții cum discutau despre tot felul de filosofi, dar nu înțelegea nimic din ele. Astfel, într-o dimineață, întâlnindu-l pe celălalt băiat, s-a apropiat și a intrat în discuție cu el: „Unde mergi?” Ajutorul de la cealaltă școală se afla de mai multă vreme compania învățătilor și începuse să devină și el filosof. I-a răspuns și el din ce a auzit: „Cum adică? Nu există nimeni care să meargă! Totul se întâmplă de la sine – eu sunt precum o frunză moartă în bătaia vântului. Cum adică să merg? Este un nonsens! Eu sunt o frunză în bătaia vântului...” Celălalt băiat a rămas mut de uimire. Pur și simplu nu a mai știut ce să spună. Imediat i-a trecut prin minte: „Da, maestrul meu a avut dreptate — acești oameni sunt periculoși! Eu i-am pus o întrebare foarte simplă și el îmi răspunde în dodii!” Când băiatul s-a întors cu cumpărăturile, i-a spus mai marelui său: „Te rog, iartă-mă, nu te-am ascultat și nite ce s-a întâmplat. Eu i-am pus o întrebare foarte simplă și el îmi răspunde „că nu există nimeni care să meargă”. Învățatul i-a spus: „Este foarte grav! Mâine, când îl vei întâlni din nou pe drum, pune-i din nou aceeași întrebare și dacă el îți va răspunde la fel ca astăzi, atunci să îl întrebii: „Să dacă nu sușă vântul?” Dimineața, băiatul s-a trezit devreme și a început să își repete răspunsul pregătit cu o seară înainte. A plecat spre locul de întâlnire și imediat cum l-a văzut, i-a pus întrebarea: „Unde te duci?” Celălalt îi răspunde: „Oriunde mă duc picioarele”. Nici nu a menționat de vînt! De această dată băiatul s-a simțit ca lovit de trăznă. Rușinat, s-a întors la profesorul său și i-a povestit tot. Acesta i-a reproșat: „Vezi? Ti-am spus că nu trebuie să intre în vorbă cu acei oameni periculoși. Eu știu asta de ani de zile. Dar, pentru a le închide gura, mâine, dacă îți va răspunde la fel, atunci întreabă-l: „Dar dacă nu aveai picioare, atunci?” Din nou s-au întâlnit și l-a întrebat: „Unde mergi?” „La piață, să cumpăr legume”, i-a răspuns celălalt.

Omul funcționează prin minte, prin şabioane, prin trecut, iar viața curge în permanență. Viața nu este obligată să se conformeze concluziilor omului. Și, pentru o persoană plină de informații, viața este foarte confuză. E necesar să înveți trezvia, rugăciunea tacută, închinarea tacută; să trăiești prin rugăciune, nu prin minte. Abia apoi, acțiunile tale vor fi autentice, ziditoare. Dacă nu știi să rămâi tacut, într-o închinare profundă, tacută, treză, smerită, non-egotică, plină de recunoștință, atunci orice vei face va fi o reacție, nu o acțiune.

Etapele vieții duhovnicești pot fi rezumate atât de bine în concisa limbă latină: *disolva et coagula*. Ce înseamnă *disolva*? Pe o filă de Pateric citim că avva Zaharia a fost întrebat: ce este călugărul? Zaharia și-a luat culionul de pe cap și călcându-l în picioare a zis: „Dacă cineva nu-și

⁷³ Rumi, Mathnawî, Editura Herald, București, 2004, pp. 178-179.

zdrobește așa omul dintr-însul, acela nu-i călugăr”⁷⁴. E vorba de omul cel vechi din noi, de omul posesiv, egoist, comod, narcisic. Cocioaba trebuie demolată, nu cărpită, nu reparată. Pentru aceasta „trebuie să faci dovada curajului și a hotărârii, să depășești frica și ignoranța, să fii vigilent și răbdător, să aderi total situației date”⁷⁵. Atunci țâșnește răspunsul, apare rezolvarea, minunea se produce”⁷⁶. *Disolva* coincide cu această zdrobire, cu această demolare. Însuși Domnul s-a făcut părtaș ei, deși era fără de păcat. Când iudeii i-au cerut semn, El le-a răspuns: „Dărâmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica” (In. 2, 19), iar pe ucenici „a început să-i învețe că Fiul Omului trebuie să pătimească multe și să fie defăimat de bătrâni, de arhierei și de căturari și să fie omorât, iar după trei zile să învieze” (Mc. 8, 31).

Părintele Sofronie de la Essex apela recurrent la o afirmație din **Epistola către Evrei**: „înfricoșător lucru e să cădem în mâinile Dumnezeului celui viu”(10, 31).

A te lăsa în mâna lui Dumnezeu presupune a accepta această lucrare demolatoare a omului vechi, lucru înfricoșător prin prisma adamică⁷⁷. Celebra expresie a starețului Siluan: „ține mintea în iad și nu deznađădăjdui”, vizează aceeași experiență. Iadul monahului Antonie a fost acel mormânt în care dracii l-au făcut una cu pământul, mormânt din care a ieșit apoi avva Antonie. Adevărul e, însă, că „Sunt lucruri față de care devii pregătit doar când ai înviat în ele”.

Proloagile istorisesc despre un cleric care a căzut în păcatul desfrânării. Venind apoi la biserică, el le-a mărturisit oamenilor fapta sa. Când aceștia au insistat ca el să rămână în funcție, el a condiționat aceasta de a fi călcăt în picioare de toți enoriașii. Renașterea lui n-ar fi putut avea loc altfel.

Din *Viețile Sfintilor* aflăm și alte modalități de a realiza această demolare a omului vechi.

Petru Vameșul era un om extrem de zgârcit, dar lucrarea Proniei l-a modelat astfel că nu numai că a învățat, încet-încet, să dăruiască, ci în final nu numai că și-a eliberat robii și și-a împărțit toate averile, ci a poruncit unuia din cei eliberați să-l vândă și pe el ca rob. Reversul acestei robii, acestei *disolva*, acestei lepădări de sine a fost nu doar dezrobirea sa duhovnicească, ci *coagularea* unui om nou, calitativ diferit⁷⁸: „Cel ce se despoaie (de sine) pentru ceilalți, remarcă ultima odraslă princiară moldavă, se îmbracă întru Hristos”.

⁷⁴ Idem, Zaharia 3. Un frate l-a întrebat pe avva Moise: „Am înaintea ochilor ce trebuie să fac, dar nu pot face. Bătrânul îi zice: „Dacă nu devii mort, precum cei îngropăți, nu vei putea face nimic”(idem, Moise 4). Întrebat cum devine un om mort pentru aproapele său, același avvă răspunde: „Dacă omul nu va crede în cugetul său că este de trei zile în mormânt, nu va ajunge (să împlinească) acest cuvânt”(idem, Moise 12).

⁷⁵ Odată, un teban a venit la avva Sisoe, ca să se călugărească. Bătrânul l-a întrebat dacă are pe cineva în lume. El a zis: „Am un fiu”. Bătrânul îi zice: „Du-te, aruncă-l în fluviu și atunci o să te faci călugăr”. Acela s-a dus să-l arunce, dar bătrânul a trimis pe un frate să-l împiedice. Fratele îi zice: „Gata, potolește-te, ce faci?”. El răspunde: „Avva mi-a spus să-l arunce”. Fratele îi zice: „Da, dar pe urmă a spus să nu-l mai arunci”. Așadar, a lăsat copilul, s-a întors la bătrân și a devenit un călugăr îscusit datorită ascultării sale (*Pateric*, Sisoe 10). Iată, un nou Avraam!

⁷⁶ Buisset, op. cit., p. 5.

⁷⁷ Perspectiva omului vechi e cea a omizii, care nu poate concepe că această moarte duhovnicească e urmată de la sine de renaștere. Richard Bach scrie: „Ceea ce omida numește sfârșitul lumii, înțeleptul numește fluture”. Omida lui Vasile Voiculescu, din *Aripi de lemn*, a urcat deja multe trepte duhovnicești: „Doamne sfânt, fă un semn! / Cu inima mea stupidă./ Zadarnic la zbor o îndemn/ Si-i prind aripi de lemn – / Nu vrea să le deschidă: / Rămâne tot omida”. Viermele lui Ioan Alexandru, în schimb, se situează, într-adevăr, deplin duhovnicește în realitate: „Vierme de sunt / De bună seamă / Că fluture voi deveni curând / Pe căt fărâna-n mine se destramă / Pe-atât transpare celălalt pământ”.

⁷⁸ Avva Daniel a povestit despre avva Arsenie că, odată, a venit la el un înalt dregător și i-a adus un testament din partea unei rubedenii de neam ales, care îi lăsase o moștenire foarte mare. El a luat testamentul și a vrut să-l facă bucăți. Atunci dregătorul i-a căzut la picioare și i-a zis: „Te rog, nu-l rupe, căci mi se taie capul”. Avva

Nu e ușor să recunoști un astfel de om. Iată o întâmplare care ne ajută să o facem:

Călugării rătăcitori puteau fi întâlniți frecvent în Rusia. O mamă i-a interzis fiului ei, să aibă cel mai mic contact cu aceștia, căci, în timp ce unii aveau reputația de redutabili sfinți, alții erau cunoscuți drept șarlatani deghiizați. Într-o zi, femeia a privit pe fereastră și a văzut un asemenea ascet încurajat de copiii din sat. Spre surpriză ei, omul făcea tumbe ca să-i amuze pe copii, fără să-i pese de demnitatea sa de adult. Femeia a fost atât de impresionată, încât și-a chemat copilul și i-a spus: „Vezi, fiule, acela e un om sfânt: Poți să mergi să te joci cu el”⁷⁹.

Un ochi neexersat nu izbutește o astfel de identificare⁸⁰, tot aşa cum un începător într-ale picturii „nu se pricepe să-si potrivească respirația cu apăsarea pensulei, având corpul țeapăn și toți mușchii înnodăți. E încis în el însuși și nu știe să privească nici la dreapta, nici la stânga. Sălășuieste în întreaga lui ființă obstacolul care îl desparte de marele suflu al universului”⁸¹, acel suflu subtil care le ține în ființă, care le mișcă pe toate.

Pentru a picta cu adevărat e insuficient să te eliberezi de prejudecăți, „trebuie totodată să-ți cureți inima ... Trebuie ca inima ta, desenând acest punct infim, aşa cum este el, să știe că-i vorba de un bărbat, că trasând însirarea de puncte, ea știe că punctele reprezintă acoperișurile unui sat cu trei sute de suflete și că în acea clipă sună clopotul mânăstirii. Căci a ști înseamnă *a fi* în aceeași clipă, în același loc. Dacă inima ta este una cu aceste linii punctate, fără să-si pună *nici cea mai mică întrebare* în momentul în care le-a desenat, acele linii sunt acoperișuri. Dar pentru aceasta trebuie ca tu însuți să nu mai fii nimic. Să accepți și nu mai fi același. Să accepți că întreaga ta cunoaștere a fost erodată, preschimbată în cenușă”⁸². Acum a fost atinsă starea de *disohva*, iar din cenușă ei se va ridică, se va *coagula* omul nou, fenixul. „În acest fel, *pensula e cea care se mișcă, cu ajutorul tău*. Rămâne doar acțiunea, acțiunea care pune universul în mișcare – altfel spus, suflul”⁸³, acel miraculos suflu prin care toate viază.

Oamenii duhovnicești de talia Sfântului Serafim ori a părintelui Porfirie sunt pictori sau mai bine spus pensule duhovnicești. Ei au subliniat mereu că sfaturile pe care le dau oamenilor nu vin din propria înțelepciune sau cunoaștere, ci sunt insuflate de Duhul Adevărului: *În zina aceea nu vă îngrijjiți ce veți răspunde, căci Duhul Tatălui vostru va grăbi prin voi.*

Arsenie îi zice: „Eu am murit înaintea aceluia care a murit abia acum”. Și a trimis testamentul înapoi, neprimind (moștenirea) (Pateric, Arsenie 29). *Să mori la timp* însemnează ca înainte de moartea trupească să aibă loc moartea omului vechi din noi (vicii, prejudecăți, concepție lumească-materialistă asupra lumii) urmată de nașterea unui om nou, de învierea duhovnicească. În același registru se înscrive și acea inscripție de la Sfântul Munte pe care îi plăcea părintelui Porfirie să o citeze: „Dacă vei muri înainte de a muri, nu vei muri când vei muri”.

⁷⁹ De Mello, op. cit., p. 230. Nebunii întru Hristos exemplifică ideal această dezintegrare a omului vechi, această zdrobire a lui.

⁸⁰ Cursul imprevizibil al evenimentelor, ispитеle reveleză dacă cel în cauză a reușit *disolvarea*, zdrobirea omului vechi, a ego-ului: un frate, aflăm din Pateric, avea o grădină de zarzavat. Un bătrân, voind să-l încerce, a început să-i zdrobească cu totagul plantele, rând pe rând. Când a mai rămas doar una, fratele i-a zis: „Te rog, las-o, ca să gătesc din ea ceva ca să mâncăm împreună”. Tot în Pateric citim că, atunci când Moise harapul a fost hirotonit preot, arhiepiscopul, vrând să-l pună la încercare, le-a zis clericilor: „Când avva Moise va intra în altar, goniti-l și urmăriți-l, ca să vedeți ce spune”. De aceea când bătrânelul a intrat, s-au repezit la el și l-au gonit, strigându-i: „Ieși afară, etiopianule!”. El a ieșit, zicându-și: „Bine țău făcut cioroile, tuciuriile. Dacă nu ești om, de ce te duci să stai cu oamenii?” (Pateric, Moise 4).

⁸¹ Buisset, op. cit., p. 10.

⁸² Idem, p. 12.

⁸³ Idem.

Pălăvrăgeala e caracteristică celui profan, cel inițiat e sfâtos, tentat să catehizeze tot ce întâlnește în cale, cel care a ajuns la capătul Căii tace. Ultimul e cel care a devenit un vehicul, o pensulă, un condei, o harpă a Duhului Sfânt. Părintele Galeriu a dezvăluit, după la trecerea la Domnul a unei ucenice, harpistă de profesie, câte ceva din experiențele sale. Femeia se străduia să cânte într-o stare de rugăciune, și, uneori în timpul concertului simțea că pierde controlul asupra instrumentului și că *alcineva* îi conduce mâinile. La sfârșit lumea aplauda entuziasmat, frenetic, fără să stie cui i se datora măiestria execuție. De fiecare dată Duhul Sfânt te ia în stăpânire, te rezidește, doar după ce i te-ai abandonat complet: *Dumnezeu și se arată în momentul de sacrificiu ultim, suprem, total.* Așa cum sublinia recurrent Mircea Eliade, orice ritual de inițiere presupune o moarte rituală⁸⁴ urmată de o înviere. Această paradigmă a lui *disolva et coagula* poate fi ilustrată de Iona, de Iov sau de David, găsindu-și plinătatea în Hristos. Botezul întru El, atunci când nu rămâne o potențialitate, respectă același tipar: o coborâre, o afundare în Iordan (*disolva*), urmată de o ascensiune, de o ieșire din Iordan (*coagula*), la capătul căreia Ioan va vedea din nou Duhul în chip de porumbel⁸⁵. Un astfel de om, după cuvântul doctorului Livingstone va merge oriunde, dar oriunde va merge, va merge doar înainte, *din slavă în slavă*: „*Cel ce s-a dat pe sine cu totul lui Dumnezeu și va înălța mintea la cele de dinaintea intemeierii lumii, când nu era nimic din cele ce se petrec, când nu era vreo zidire, nici pământ, nici înger*” (avva Isaac).

Epistola către Filipeni subliniază dubla mișcare de coborâre (*disolva*) și urcare (*coagula*) ce se petrece în trăirea smereniei. După Sfântul Benedict de Nursia, la mărețiile vieții cerești se ajunge prin umilirile vieții pământești. Hristos s-a smerit, de aceea a fost înălțat (Fil. 2, 8-9). Invers, *Cine se va înălța pe sine se va smeri* (Mt. 23, 12), iar pe cel ce va refuza să se smerească, Dumnezeu însuși se va îngrijii să-l conducă pe îndelete la acele experiențe: *Si tu, Capernaume, nu ai fost înălțat, oare, până la cer? Până la iad vei fi coborât!* (Lc. 10, 15). Păcătosul pocăit s-a smerit, apoi s-a înălțat. De accea, „*Dumnezeu preferă o păcătoasă pocăită unei fecioare orgolioase*” (Bernard de Clairvaux)⁸⁶. Păcătosul pocăit, fiul risipitor, a parcurs drumul lui *disolva et coagula*, fratele său n-a făcut nici un pas pe această cale. Există căderi dătătoare de smerenie și victorii generatoare de orgolii. Primele au în spate lucrarea Proniei, care găsește mereu căi de a ne despietri inima. *Inima smerită* e literal *inima frântă în bucați*.

⁸⁴ Cesare Pavese: trebuie să coborâm odată în propriul infern.

⁸⁵ Părintele Stăniloae notează și el pe această temă: „*Moartea săpturii în Dumnezeu este ca o scufundare în izvorul vieții, în care cel mortiese la o viață nouă, sfînțită. E ca un botez în apă și în Duh... Cine se ferește de această scufundare în Dumnezeu prin moartea vieții slabite de păcat, și pierde viața, căci rămâne într-o existență amestecată cu neantul... Căci primind moartea cu credință în El, ca o dăruire a sa lui Dumnezeu, află în El viață și-si întărește pentru veci identitatea*” (Spiritualitate..., p. 79-80). După Sfântul Efrem Sirul Iordanul în care Se scufundă Hristos pentru a Se boteze e și un sân din care El Se naște iarăși ca om. În Botez își retrăiește nașterea, dar își și anticipatează moartea și învierea. Existența omului în Dumnezeu e o continuă moarte și naștere, sau înviere. „*Râul în care Hristos S-a botezat, scrie lira Dubului Sfânt, L-a zămislit pe El simbolic din nou. Sânul umed al apei L-a zămislit pe El în curătie, L-a născut în strălucire și L-a făcut să apară întru slavă*” (idem, p. 83). „*A-ți vedea păcatele*”, continuă Părintele Stăniloae, nu înseamnă să stai să socotești orice călcare de poruncă, ci să te simți sufocat, încercat, pierdut și zbătându-te zadarnic în această pierzanie, să înțelegi că ai trădat iubirea și să te disprețuiești pe tine însuși. Înseamnă să te cufunzi în apele morții, spre a le transforma în ape ale botezului. Să mori, dar de acum în Hristos, pentru a renaște în suflarea, pentru a te regăsi în casa Tatălui. „*Mai mare lucru este să-și vadă cineva păcatele decât să învieze din morți*”, spune o vorbă veche. Căci a-ți vedea păcatele înseamnă să treci prin cea mai cruntă moarte, în timp ce, după renașterea prin botez, viața sporește în tine fără să-ți dai seama, pentru că ai devenit un „făcător de pace”; căci că trebuie „să-ți verși sângele inimii”, după cum spunea starețul Siluan.

⁸⁶ Bianchi, op.cit., pp. 17-18.

Documentul egiptean atribuit Sfântului Macarie cel Mare și cunoscut sub numele de *Epistolă către fiu săi* ilustrează modul în care se succed ispитеle, unele mai umilitoare decât altele și cum, de fiecare dată, călugărul este aproape de cădere, având impresia că a început deja să alunece, până în momentul în care harul – o putere a Duhului Sfânt, îl numește Macarie – intervine pentru a-l mândui *in extremis*. Oare de ce sunt permise aceste crize repetate și atât de arzătoare? Deoarece Dumnezeu dorește să-i arate călugărului, explică Macarie, că El este cel care-l întărește⁸⁷. Aceste pogorâri la iad îi *dizolvă* firea veche, în locul ei coagulându-se o alta nouă, blândă, smerită.

Fericitul avvă din Ninive se referă și el la *disolva et coagula* în aceeași termeni de coborâre și urcare: „*Sârguiește-te să intri în cămara ta cea dinăuntru și vei vedea cămara cerească. ... Scara Împărației e ascunsă în lăuntrul tău, adică în sufletul tău. Scufundă-te deci în tine, ca să ieși din păcat, și vei afla acolo treptă pe care vei putea să urci*”.

Scufundarea trebuie să atingă un anume prag, dar până ce omul nu-l atinge, *disolva* este incompletă. Nevoitorul își închipuie prematur că a dus *disolva* până la capăt. Încercarea e cea care va valida sau nu părerea sa⁸⁸. Dacă e doar propria imaginație, atunci la ceasul ispitei, aşa cum arată Sfântul Isaac,

„*toată cunoașterea ta teoretică se va transforma în confuzie, asemenea unui copilaș, iar spiritul tău, care părea atât de puternic ancorat în Dumnezeu, cunoașterea ta atât de precisă și gândirea ta atât de echilibrată se vor cufunda în oceanul îndoielilor. Un singur lucru te va putea ajuta atunci să le învingi și anume: smerenia. De îndată ce te vei lăsa cuprins de smerenie, toată puterea ispitei se va răstipă*”.

Bianchi remarcă: „*Dacă smerenia s-ar sălășui în noi, nu ar fi nevoie de o atât înfricoșătoare pedagogie pe care Dumnezeu este obligat, de altfel, să o aplice de fiecare dată când constată că o primă umilire nu fost eficientă și că orgoliul este pe punctul de a se folosi de primele roade de sfîrșenie*”.

Același Isaac scrie în acest sens: „*De îndată ce harul dumnezeiesc constată că în gândurile cuiva se strecoară o anumită mulțumire de sine și că acesta începe să aibă o părere bună despre el însuși, el permite numai decât ispitelor să devină mai puternice și chiar să învingă până când acel om învață să-și cunoască slăbiciunea și să alerge cu smerenie spre Dumnezeu*”⁸⁹. Doar când *disolva*, când abandonarea, a mers până la capăt, doar atunci vor rodi împreună smerenia și iubirea. Aceasta e punctul final al lui *coagula*: iubirea smerită.

Sentimentul care stăpânește în sufletul celui smerit, observă Bianchi, este o încredere nezdruncinată în milostivirea dumnezeiască⁹⁰. Autorul citat scrie în continuare:

„*Smerenia care se naște în urma ispitiilor și a căderilor nu se reduce la o stimă sau la un dispreț pe care omul le-ar putea avea despre sine însuși. Ea este de o cu totul altă natură, transcende domeniul calităților și virtuților și se identifică cu făința cea nou născută din harul Botezului ce rodește din belșug*⁹¹. Chiar și harurile cele mai mari ale lui Dumnezeu, dacă nu sunt însotite de câteva ispite, învață Sfântul Isaac, „*sunt un adevarat dezastru pentru cei care le primesc (...). Dacă Dumnezeu îți acordă un anumit har, convinge-L să te învețe, de asemenea, cum poate acest har să te facă să înaintezi în smerenie... Sau roagă-L să-ți ia înapoi acest har pentru ca acesta să nu devină cauza căderii tale. Căci nu toți sunt capabili să primească haruri fără ca să*

⁸⁷ Idem, p. 24.

⁸⁸ Gal. 2, 18-20: *Căci dacă zidesc iarăși ceea ce am dărâmat, mă arăt pe mine însuși călcator (de poruncă). Căci, eu, prin Lege, am murit față de Lege, ca să trăiesc lui Dumnezeu. M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine.*

⁸⁹ Idem, p. 29.

⁹⁰ Idem, p. 32.

⁹¹ Idem, p. 34.

cadă pradă orgoliului, ci doar cei ce au dus *disoha* până la capăt. Un astfel de om a atins deja pacea profundă, căci întreaga sa ființă a fost dărâmată și reconstruită numai prin har. El este diferit și de abia se mai recunoaște. A atins de aproape adâncul profund al păcatului, însă în același clipă a fost împins înspre adâncul milostivirii. El a învățat astfel să se încreadă cu totul în Dumnezeu și să nu se mai apere în fața Lui; a renunțat la orice îndreptățire personală și nu mai are niciun proiect de sfințenie. Mâinile sale sunt goale și nu țin decât slăbiciunea sa pe care el le pune cu îndrăzneală în fața milostivirii. Acum Dumnezeu a devenit, în sfârșit, pentru el cu adevărat Dumnezeu⁹².

Dan Popovici

⁹² Idem, p. 36.



Constituție națională. Constituție europeană

Abordare juridică

Ca orice încercare discursivă, o abordare juridică a diferențierii dintre *constituția națională* și *tratatul instituind o constituție pentru Europa* este fragilizată ab initio de riscul neclarității, din cauze pe căt de diferit exprimate la nivel de semnificant, pe atât complexe la nivelul delimitării semnificatului pe care îl desemnează. Scopul expunerii ce se dorește realizată aici este mai degrabă acela de a puncta zonele de ruptură și de apropiere dintre anumite concepte juridice și realitățile la care se referă decât de a enumera sub vreo pretenție a exhaustivității, cauzele care determină ca în limbajul curent acceptările oferite *constituției*, respectiv *tratatului instituind o constituție pentru Europa*, să se suprapună sau să nu fie delimitate dincolo de dubiu. Astfel și pentru a nu glisa nici înspre retorică, nici înspre rigiditatea excesivă ce ar putea rezulta din folosirea unei exprimări prea specializate, devine pertinentă o construire a discursului susținută în principal de finalitatea aducerii în prezentă a unor „stări de fapt” cu privire la circumscrierea juridică a termenilor, și de emiterea unor judecăți de valoare pe căt posibil critice, care să permită deschiderea către întreținerea anumitor direcții evolutive.

Fapt este că, indiferent de larghețea plasării în perspectivă alese, comparația între *constituția națională* și *tratatul instituind o constituție pentru Europa* nu se poate reduce la o simplă confruntare a exclusiv acestor termeni, ci, ținând seama de alți termeni intermediari (precum tratat internațional clasic) și de termeni contextuali (precum suveranitate internă și internațională), trebuie să se raporteze la diferențele categorii de surse ale acestor categorii de acte. Abia odată conturat specificul acestora, se poate aprecia în ce măsură asistăm astăzi la nivel european în cadrul construcției comunitare la o simplă modificare a structurării formale a modelelor normative sau, dimpotrivă, la o restructurare a conținutului gândirii de filosofie politică ce susține producerea de reguli având caracter „constituțional”. Cu alte cuvinte, criteriul abordării va consta, în cadrul acestei expunerii în mod voit restrânsă, în tratarea succintă a distincțiilor certe dintre ceea ce în limbajul juridic este desemnat prin surse materiale și reale, respectiv surse formale ale celor două categorii de acte așezate față în față – *constituția națională* și *tratatul instituind o constituție pentru Europa*. Procedând de această manieră, se va putea implicit clarifica sensul însuși al naturii constituționale a unei reguli.

1. Sursele reale și materiale diferite ale *constituției naționale*, respectiv ale *tratatului instituind o constituție pentru Europa*

Pornind dinspre nivelul național către cel unional, dificultatea fixării semnificatului constituției rezultă în principal din caracterul cel puțin dual al acestuia, tradus prin faptul că *noțiunea de constituție desemnează atât o ordine politică instituționalizată, cât și actul prin care se instituie această ordine*. Sensul politic al constituției, de rezultat al transcrierii progresive în termenii dreptului a unui ansamblu de revendicări politice, a stării unei societăți la un moment dat, îl

precede pe cel juridic. *Constituția*, atașată în mod istoric și conceptual statului, apare astfel doar în mod derivat și complementar ca un ansamblu de norme juridice, fiind în mod priorită un ansamblu de principii filosofice privind raporturile dintre individ și societate și abia ulterior o modalitate de organizare a puterii politice pe baza acestor principii, aşadar un fundament meta-juridic al sistemului de drept de la nivelul unui stat sau altul. Simetric, aceeași dualitate la nivel de semnificat se poate constata și în ce privește *tratatul instituind o constituție pentru Europa*, noțiune care, în ciuda noutății sale comparativ cu tradiția utilizării termenului clasic de constituție, deja a primit accepțiuni cu greu conciliabile între ele. Pe de o parte, unele voci reclamă o identitate de semnificat între acest tip de tratat și semnificatul termenului constituție, în virtutea identității de semnificant. Pe de altă parte, există opinii care, deși disting între semnificatul celor două noțiuni, pledează pentru o dizolvare progresivă a granițelor în materie, dată fiind o anume suprapunere materială fragmentară dintre cele două noțiuni.

Întâi de toate, *ruperea derivă însă din non-identitatea surselor reale ale celor două categorii de acte*. Acest tip de surse consistă, în general, în acel izvor al regulilor juridice constituit din necesitatea, nevoie socială însăși ce fundamentează, justifică regulile în cauză ce o exprimă pe aceasta, *ășadar o nevoie externă față de sistemul juridic și decelabilă la nivelul conștiinței colective ce reclamă un anumit tip de reguli de drept și nu altul*. Particularizate la *tratatul instituind o constituție pentru Europa*, sursele reale ar putea fi deci regăsite la nivelul necesităților de ordin meta-juridic ale conștiinței care se exprimă prin intermediul acestui tip de act. Această conștiință nu ține însă de un ethos distinct, ca în cazul fiecăruiu dintre statele-membre ale Uniunii Europene, constituite istoric ca state-națiune, căci nu aparține unei colectivități constituuite, printr-o constituție națională, într-un atare stat unic. Evidența acestei realități este susținută de corelarea raportării surselor reale ale *tratatului instituind o constituție pentru Europa* la sursele sale materiale, înțelese mai întâi ca reprezentând voința ce configuraază și susține acest tip de act, răspunzând la întrebarea „cine își exprimă voința în această normă juridică, cine o creează?”.

Astfel, voința ce se exprimă prin *tratatul instituind o constituție pentru Europa* se relevă, la o examinare atentă, distinctă atât de voința care se exprimă într-o și printr-o constituție națională. Așadar specificul entității care are suficientă îndreptățire pentru a fi recunoscută ca aptă să creeze acest tip de reguli nu trebuie confundat cu *puterea constituantă*, voință ce stă la baza unei constituții naționale.

Puterea constituantă, ca putere a dreptului, exprimă starea fluidă de conștiință a colectivității constituuite în stat, încă neinstituită și neconcretizată, în funcție de care se instituționalizează puterea acestui stat însuși și se constituie fundamentele sistemului său juridic. Este vorba despre o putere de auto-organizare, anteroară și superioară statului, ce nu se confundă cu acesta, dar îl creează, impunându-i o constituție și fiind atașabilă voinței suverane, originare și necondiționate a poporului de a se auto-organiza. Imposibil să se manifeste direct, această voință necesită o formulare juridică, care să îi permită să-și transpună în norme juridice pozitive cerințele și principiile de auto-organizare. Trecerea de la voință la actul numit constituție, prin care ia naștere statul, se face prin intermediul *autorității constituante*, organ al statului, care dă propriu-zis constituției o formă juridică, nu și conținut, necreând-o, doar fixând-o, fiind deci o instituție limitată în opera sa de către puterea constituantă.

Or, la nivelul Uniunii Europene în general și în cazul *tratatului instituind o constituție pentru Europa* în particular, nu ne aflăm în prezența constituuirii unui stat, a manifestării voinței suverane a unui popor, a unei *puteri constituante*, inexistente de altfel la nivelul Uniunii europene (ce rămâne o construcție hibridă, o organizație de integrare situată între simpla asociere de state –

confederația și statul federal - federația). Dimpotrivă, ne aflăm în prezența manifestării unor *puteri instituite*, instituționalizate, fără putere constituțională primară, care participă la crearea unui tratat internațional. Voințele ce se exprimă în această normă juridică sunt derivate, aparțin statelor ca entități deja constituite, ele creând regula în acest caz prin acord pe plan extern, un acord căutat și nu prin manifestare unilaterală de voință ca în cazul constituției, unde acordul este intrinsec, reprezentând convingeri ale uneia și aceleiași voințe originare aparținând unei entități unice. Puterile implicate în producerea unui atare tip de tratat, prin manifestarea suveranității internaționale, nu sunt ele însă sursa vreunei suveranități, ci, deja constituite, aparțin organelor statelor (putere executivă și legislativă), fiind predeterminate de reguli interne constituționale și se manifestă doar pe planul exercițiului suveranității. Astfel că nu popoarele negociază și semnează tratatul, iar acesta nu este pe de altă parte opera vreunui popor, nu îl poate crea, indiferent că încearcă o consolidare a spațiului de convingeri comune și a filosofiei politice care a generat construcția comunitară.

Asupra acestui raport dintre semnificatul *puterii constituante* și cel al *puterii constituuite* poate însă interveni, ca sursă de echivoc și deci a tendinței de a suprapune material *tratatul instituind o constituție pentru Europa și constituția națională*, un anumit gen de identitate materială restrânsă dintre ele. Astfel, prin raportare la cel de-al doilea aspect al definirii surselor materiale ale normelor juridice – conținutul însuși al acestora, în specificitatea sa, determinând domeniul lor de reglementare în mod obiectiv, astfel încât oricine să îl poată identifica de aceeași manieră – aceste două categorii de norme reglementează în egală măsură modalitatea de producere a altor norme, fundamentând un sistem juridic de sine-stătător. În acest punct, tratatul instituind o constituție pentru Europa se diferențiază astfel existențial de tratatele clasice. Acestea, ca surse externe ale dreptului, produse prin participarea mai multor state sau a comunității internaționale în ansamblul său, creează obligații și drepturi exclusiv pentru statele contractante, care se angajează să adopte în ordinea juridică internă măsuri de natură reglementară în vederea realizării unui scop comun. Doar normele emise de organele statale abilitate constituțional să execute obligațiile ce revin statului din tratat pot crea drepturi și obligații persoanelor. Modalitatea și formele de producere a acestor norme nu este deci determinată de tratatul internațional, ci rămâne reglementată de constituție, ca act intern.

În contrapartidă, *tratatul instituind o constituție pentru Europa*, ca și tratatele instituționale, nu se limitează să creeze drepturi și obligații pentru state, ci instituie, asemenea unei *constituții naționale*, organe având competența de a crea dreptul, de a reglementa pentru a completa sau chiar amenda tratatele constitutive. Tratatele instituționale sunt cele privind comunitățile europene și Uniunea Europeană, tratate cadru, care conferă competența de a preciza acest cadru unor *organisme internaționale pe care le instituie și care vor putea să emită*, în acest scop, *norme direct aplicabile la nivel intern, particularilor*. Aceste norme nu mai necesită aprobare din partea legiuitorului național, aplicându-se prioritar în raport cu normele naționale. *Se naște astfel un legiuitor internațional care produce o legislație internațională*. Din această perspectivă, tratatele instituționale și cel instituind o constituție pentru Europa depășesc cadrul contractual, fondând și organizând o *cartă constitutivă*.

Cu toate acestea, semnificatul unui atare act normativ nu echivalează plenar cu o constituție națională, întrucât dreptul pe care îl creează instituțiile unionale rămâne de proveniență internațională. Nefiind opera unei puteri statale suverane, recunoscute ca atare de comunitatea internațională și neinstituind o atare putere, se limitează la a crea o organizație

supranatională și organisme ale acestieia către care se transferă competențe ce țin de suveranitatea internă, dar care nu devine titulară de suveranitate proprie, în sensul în care statul este titular al suveranității ce își găsește sursa în voința puterii constituante. Deși titulară astfel a unei puteri normative proprii, organizația supranatională nu deține monopolul constrângerii, întrucât nu poate aplica direct constrângerea particularilor, competență exercitată exclusiv de statele membre, în ciuda faptului că recunoaște și garantează, întocmai ca o constituție națională, drepturi fundamentale ale acestor particulari.

Deși limitează drastic suveranitatea statelor membre, iar natura sa politică o apropie de stat, juridic Uniunea Europeană rămâne o organizație internațională, iar tratatul instituind o constituție pentru Europa rămâne și el un act de drept internațional, precum tratatele instituționale, nu unul de drept intern, creator de stat. Identitatea sa din punct de vedere material cu constituția nu este plenară, în sensul că voință care se exprimă în conținutul său normativ se rezumă la un consens între puteri constituuite, nefiind constituantă, neapărținând unei puteri originare a unui popor unic, care să își ofere un cadru de organizare etatică, prin producerea unilaterală a unui act fondator.

Așadar numai în ce privește al doilea aspect al definirii materiale, privitor la specificitatea obiectului pe care îl reglementează, la nivelul conținutului, tratatul instituind o Constituție pentru Europa este ceea ce în plan intern desemnăm cu termenul de constituție, întrucât exprimă reguli ce fundamentează o ordine juridică autonomă și arată cum se va produce aceasta la diferențele sale nivele. O distincție între cele două aspecte ale definirii materiale ce pare de altfel a fi fost constant făcută de jurisprudența Curții de Justiție comunitare, cu privire însă la un tratat constitutiv – tratatul C.E.E. – când a exprimat caracterul acestuia de „cartă constituțională de bază” a Comunității.

Corelativ și ca efect al acestor granițe materiale, constituția și tratatul instituind o constituție pentru Europa se păstrează distințe ca și categorii normative și la nivelul surselor lor formale, care clarifică în ce mod și în ce formă sunt create ca norme juridice în baza cărora se vor produce alte norme.

2. Sursele formale diferite ale *constituției naționale*, respectiv ale *tratatului instituind o Constituție pentru Europa*

Păstrând aceeași manieră de abordare și pornind așadar de la național către supranational, constituția este, din perspectiva suportului său formal, ansamblul normelor juridice adoptate și modificate după o procedură specială, superioară celei următoare la adoptarea și modificarea celorlalte legi la nivel intern. Așadar, prin raportare la aspectul său material, la specificitatea și superioritatea voinței pe care o exprimă, constituția se transpune formal în modul superior de reprezentare a acestei voințe sau în manifestarea ei directă. Astfel, în situația în care *puterea constituuantă* creează un nou stat, revoluționând juridic, dând o constituție nouă, de fapt o instituie. Procedurile de instituire, dependente de starea evoluției sistemului juridic și politic, pot fi autoritare (concedarea, pactul, plebiscitul) sau democratice, presupunând intervenția activă a puterii constituante a poporului (fie înainte, fie după, fie atât înainte, cât și după adoptarea constituției). Adoptarea propriu-zisă a constituției desemnează astfel exclusiv procedura prin care *autoritatea constituuantă*, ca *putere constituuită*, dă formulare juridică normelor constituționale impuse de puterea constituuantă.

Când nu există o constituție în vigoare, *autoritatea constituuantă* care intervene este originară, nefiind formal constrânsă de o autoritate anterioară. Dacă suntem însă în prezența adoptării unei

noi constituții, prin modificarea sa integrală, dar nerevolutionară, *autoritatea constituuantă* va fi una derivată, intervenind în virtutea constituției în vigoare, existând continuitate formală între constituția veche și cea nouă. Caracterul derivat al *autorității constituante* se explică prin aceea că ea este creată nu direct prin voința *puterii constituante*, ci prin voința *autorității constituante* originare.

Or, la nivelul dreptului comunitar originar, în cazul *tratatului instituind o constituție pentru Europa*, semnificatul instituirii formale a unei constituții este reprezentat de aceea că, la fel precum în situația adoptării în genere a tratatelor constitutive și a celor instituționale, este vorba despre o adoptare ce îmbracă formele și se supune procedurilor specifice dreptului internațional, ce necesită respectarea regulii unanimității în realizarea acordului de voințe dintre statele membre, fiind exclusă astfel intervenția unei *autorități constituante*, fie originare, fie derivate, care să dea formă dezideratelor *puterii constituante*. Astfel, ca și în cazul tratatelor internaționale clasice, procedura de adoptare implică mereu intervenția exclusiv a unor puteri constituuite, care participă, în calitate de puteri statale, la încheierea pe cale convențională a tratatelor. Cu alte cuvinte, dacă validitatea constituției naționale este dată de respectarea principiului fundamental de validare „orice constituție validă presupune intervenția *puterii constituante*” (fie prin autoritatea constituuantă originară, fie prin alegerea unei constituante, fie prin referendum, fie prin ultimele două modalități de intervenție întrunite cumulativ), validitatea tratatelor internaționale clasice este condiționată de respectarea, în toate etapele producerii lor (negocierea, semnarea, ratificarea, înregistrarea și intrarea în vigoare a tratatelor), a normelor de drept internațional în această materie, iar cea a tratatelor constitutive și instituționale din dreptul comunitar de respectarea unor norme atât de drept internațional, cât și de drept comunitar.

În cadrul acestuia, singurele reguli unilaterale se regăsesc în dreptul comunitar derivat (regulamentul, directiva, decizia, recomandările și avizele), iar specificul lor le apropie de noțiunea de lege din plan intern, însă nu de cea de lege constituțională, întrucât ele sunt opera unui legiuitor instituit prin tratatele instituționale, care le și validează, prin reglementarea amănunțită a formei și procedurilor de adoptare a lor, și nu opera unui autoritate constituante națională, instrument al puterii constituante.

Diferența de natură formală internă, respectiv internațională și comunitară a normelor comparate condiționează nu doar adoptarea lor, ci și specificitatea procedurii de modificare a acestora. Deși termenul de revizuire desemnează modificarea atât a constituției, cât și a tratatelor internaționale, identitatea de semnificant nu anulează diferențele de semnificat, după cum ne referim fie la constituția națională, fie la tratatele clasice, constitutive sau instituționale. Aceasta deoarece principiul în cazul modificării tratatelor internaționale este respectarea căii convenționale, guvernând de altfel și modalitatea de adoptare a lor. Ceea ce s-a stabilit prin acord, nu poate fi amendat decât prin acord și urmând aceeași formă de manifestare a acestuia – mutuus consensus, mutuus dissensus –, iar denunțarea unilaterală nu este admisă în principiu, deși este adesea folosită în practică. La nivel comunitar, revizuirea tratatelor se supune și ea ratificării, acordului expres al tuturor statelor membre, ceea ce face ca viitorul însuși al Uniunii, nedeterminatoare de autonomie constituțională, să fie subordonat voinței unanime a statelor membre. Doctrina de drept comunitar consideră că o revizuire care să reprezinte adoptarea formală a unei constituții europene nu se va putea întâmpla decât la capătul unui proces printre ale cărui elemente constitutive s-ar putea număra inserarea unei declarații de drepturi fundamentale în tratate, clarificarea repartiției de competențe între nivelul unional și cel național.

Dacă reglementarea modificării tratatelor, indiferent de tipologia lor, este susținută de imperativul menținerii unei anumite stabilități a lor, care însă nu se confundă cu imuabilitatea,

întrucât, ca norme juridice, tratatele trebuie să reflecte și să normeze realități specifice, dinamice, aceleași necesități justifică și conceperea tehnicii de revizuire a unei constituții naționale, dacă aceasta este una rigidă, nemodificabilă decât prin proceduri speciale și îngreunate față de cele următoare la modificarea normelor inferioare ei în sistem. Revizuirea acestui tip de constituție este de astă dată un act unilateral, de drept intern, întocmai ca și cel de instituire sau adoptare, oglindind modificarea necesităților puterii constituante la un moment istoric dat. Limitele pe care le impune revizuirea ca procedură superioară de modificare a constituției și deci protectivă se adresează *autorității constituante*, nu *puterii constituante*, care nu poate fi practic limitată.

Procedura revizuirii, prin care se asigură îngreunarea condițiilor de validitate, nu intervine decât în situația modificării constituției, deci a continuității regimului, atât când modificarea este parțială, dar și când este totală. În această din urmă ipoteză, modificarea va respecta procedurile prevăzute de constituția însăși, chiar dacă se modifică inclusiv normele privind modificarea. Dacă însă nu se respectă procedura de revizuire instituită constituțional, vorbim despre desființarea constituției; când regimul însuși se schimbă, creându-se un stat nou, suntem în prezență instituirii unei noi constituții. Una dintre finalitățile existenței procedurii de revizuire prestabilite este, în acest sens, reducerea riscurilor revoluționare care să pună sub semnul întrebării existența regimului politic însuși.

3. Regulile constituționale ale Uniunii Europene – expresie a unei noi paradigmă?

Odată astfel circumscris specificul juridic al regulilor de natură constituțională existente la nivelul construcției comunitare, în ce privește stabilirea tendințelor evolutive ale filosofiei politice pe care aceasta se fundamentează, rigoarea tehnică a instrumentelor clasice de analiză anterior folosite se vede nevoită să lase locul aproximărilor inerente oricărui discurs ce, folosindu-se de juridic ca de un punct de pornire și un instrument, își propune să puncteze o schimbare de paradigmă.

Așadar, pe de o parte, construcția comunitară se bucură de existența unor reguli de natură constituțională, exclusiv din punctul de vedere material al conținutului acestora, cât timp norme cuprinse în tratatele constitutive, instituționale și inclusiv în cel instituind o Constituție pentru Europa fundamentează o ordine juridică autonomă, întocmai cum la nivel național regulile constituționale fundamentează o atare ordine. Aspectul material al voinței de la care emană aceste reguli rămâne însă cel care dă seama de existența unei realități sociale și a unei paradigmă distințe față de nivelul intern al statelor membre. Astfel, inexistența actuală unui popor unic european ca *putere constituantă*, din ale cărui necesități sociale și deci din a cărui conștiință colectivă autonomă să rezulte respectivele reguli constituționale comune (ce nu pot fi ca atare considerate încă din punct de vedere material plenar echivalente regulilor constituționale interne) pare să devină, la nivel de deziderat de filozofie politică, înllocuibilă cu susținerea unei construcții treptate a unui atare „popor”.

Aceașa întrucât formele specifice ale regulilor de natură constituțională de la nivel comunitar, anterior succint clarificate, sunt capabile, ca orice formă, nu doar să fie purtătoarele unui conținut specific preexistent, ci și să contribuie la nașterea unui nou conținut pe care să îl încadreze. Aceasta din urmă s-ar putea construi, la nivel substanțial, în jurul *drepturilor fundamentale ale omului*, deja componente ale „tradiției constituționale comune” a statelor membre ale Uniunii, calitate în care de altfel au și pătruns la nivelul juridic al spațiului comunitar, pe calea jurisprudenței Curții de Justiție a Comunităților Europene, ajungând, fără a fi scutite de avatare.

evolutive, la a fi actualmente cuprinse într-o *Cartă a drepturilor fundamentale*. Este însă viziunea asupra *drepturilor fundamentale* la nivel comunitar aceeași cu perspectiva în care sunt acestea anvizajate și garantate prin constituțiile naționale ale statelor membre? Cât timp un răspuns tranșant este, dacă nu imposibil, cel puțin excesiv cadrului discursiv stabilit în această expunere, prin analiza de detaliu pe care o presupune, anumite precizări e important să fie făcute. În primul rând, relativizarea și instrumentalizarea acestora se face la nivel comunitar de manieră mult mai accentuată, întrucât se raportează la specificul acestui spațiu, de construcție instituțională care să încurajeze consolidarea unui anumit tip de realitate socială, vizând astfel cu prioritate drepturile de natură economică (susținute de principiul liberei circulații) și socială; în al doilea rând, mecanismele jurisdicționale efective de asigurare a unei protecții eficiente a *drepturilor fundamentale*, sunt, la acest nivel, limitate în opera lor la acțiunile normative ale organelor comunitare și la cele naționale ce afectează un domeniu comunitar. Firește, protecția *drepturilor fundamentale* la nivel comunitar complementarizează opera națională a jurisdicției constituționale în acest domeniu, fără însă a o echivala pe acesta din urmă la nivel substanțial.

O altă întrebare legitimă în sensul că poate contribui la a da seama de paradigmă existentă la nivel comunitar în materia regulilor de natură constituțională privind drepturile fundamentale, poartă asupra comparației sub aspect formal a existenței, pe de o parte, a *Cartei drepturilor fundamentale* la nivelul Uniunii Europene și, pe de altă parte, a unor cataloage scrise sau jurisprudențiale de *drepturi fundamentale* de valoare constituțională la nivel național al statelor membre. După cum am clarificat, indiferent de aspectul lor material, normele de la nivel comunitar cuprinse în tratate rămân supuse regulilor de drept internațional în ce privește atât adoptarea, cât și revizuirea lor, pe când revizuirea regulilor constituționale naționale în materie de *drepturi fundamentale* presupune cu necesitate intervenția *puterii constituante*, poporul, prin intermediul *autorității constituante*. Or, echivalențele de semnificant, precum și cele simbolice nu pot complini diferențele de semnificat atât material, cât și formal, astfel încât aceste echivalențe nu pot fi interpretate în sensul că se asistă, la nivel comunitar, la manifestări embrionare ale unei *puteri constituante* în curs de cristalizare și aceasta doar grație unei prezențe (ce-i drept din ce în ce mai accentuate) în discursul juridic, la nivel normativ și de mecanisme de protecție, a *drepturilor fundamentale*, atașabile universalității omului și demnității acestuia.

Efectul evoluției construcțiilor juridice comunitare, inclusiv în materia *drepturilor fundamentale*, merge într-adevăr în sensul concretizării unei preeminențe a acestora în raport de suveranitatea statelor membre. Dar este vorba de o preeminență distinctă în primul rând de cea concretizată în sistemul Convenției Europene a Drepturilor Omului, care instituie singurul mecanism jurisdicțional european extrastatal, ce permite simplului individ să aibă calitatea de reclamant îndreptat împotriva actului de justiție al statului al cărui resortisant este. În al doilea rând, distincția se vădește și prin raportare la preeminența *drepturilor fundamentale* la nivel național asupra exercițiului suveranității interne a statului realizată cu încălcarea *drepturilor fundamentale* și sancționabilă prin neconstituționalitatea actului normativ astfel emis de către stat.

În plus, la nivel comunitar, preeminența indiferent de grad a drepturilor fundamentale asupra suveranității statelor membre nu echivalează nici cu nașterea unei suveranități distincte, plenare, care să aibă ca titular vreun organ sau altul al Uniunii Europene și nici Uniunea. Aceasta nu deține încă monopolul constrângerii organizate, aşa cum un stat îl deține, întrucât îi lipsește tocmai capacitatea exclusivă de a aplica particularilor constrângerea. Indiferent la care dintre opiniile privind transformările suveranității interne a statelor membre în contextul dreptului comunitar se aderă, rămâne certă lipsa calității de titular de suveranitate a Uniunii, care astfel nu

poate accesa la statutul de stat. Rațiunea rezidă în chiar inexistența unei surse de suveranitate autonome, acea stare de conștiință a unui popor care, prin capacitatea sa de auto-determinare, să se materializeze într-o constituție a unui nou stat. Până în prezent, încercările instituționale de a „implementa”, cu ajutorul printre altele și al unor instrumente juridice sui-generis, de tipul celor anterior precizate, o filozofie politică distinctă, prin care să se susțină autonomizarea unei identități comune la nivel social în cadrul Uniunii Europene se îndepărtează de paradigma clasica ce a permis nașterea statelor naționale europene.

Coeziunea națiunilor din cadrul acestora s-a fundamentat pe elemente extra-juridice, atât obiective (limba, de pildă), dar și subiective, culturale, voluntare, nevoia și dorința unor construcții statale care să reflecte unitatea unui ethos autonom. În schimb, prin încercările existente la nivelul Uniunii Europene în sensul favorizării nașterii unui nou popor, printre care și tratatul instituind o Constituție pentru Europa, de altfel neacceptat prin referendum de către puterile constituante ale anumitor state-membre, paradigma se apropiie mai degrabă de modelul american ce a favorizat nașterea unui stat federal pornind nu de la o coeziune socială preexistentă, ci de la modele de filozofie politică susținute prin modele juridice fundamentând statul federal.

Cum însă riscul diluării discursului înspre zone care nu se circumscrizu cadrului expositiv stabilit ab initio devine apreciabil pe măsură ce semnificatul anumitor concepte își întredeschide astfel complexitatea în fața observatorului semnificaților, și în loc de concluzie fixatoare, ar fi mai potrivită o precizare capabilă ea însăși să deschidă un alt cadră discursiv, complementar celui aici folosit: nașterea unui popor, ca fapt, respectiv judecățile de valoare prin care acesta să fie apreciat, nu țin de juridic, acesta fiind capabil în cele din urmă doar să favorizeze și să exprime a posteriori, nu să fie o causa efficiens. În pofida autopoieticii sale, însăși sursa reală a acestuia rămâne mereu în altă parte. În afara sa.

Mădălina Nică



Beethoven-Jurnal inedit (II)

Epoca lui Beethoven nu a cunoscut fenomenul de extincție a naturii sub dominația regnului devorator al tehnicii. Încă, în acele vremuri, natura îi era îndestulătoare omului, și verdele era, încă, „verdele cel verde”. „Bucurie beau toate ființele la sănul naturii”, se intona în *Imnul Bucuriei*. Însă vizionarul artist a identificat pericolul mortal în tendința hedonistă de sofisticare a vieții prin proliferarea fără măsură a artificiului civilizației. Mistica naturii pe care a propovăduit-o Beethoven îndrăgea nespus ideea de simplitate duhovnicească a vieții.

Unele din reflecțiile lui Beethoven asupra „vieții” și „morții” „obiectului” anunță, în chip heideggerian, s-ar putea spune, primejdia nașterii unei civilizații care este clădită pe cultul forței și prin dominația regnului tehnosuținței, în intenția construirii „paradisului artificial”. Profetind această sumbră turnură pe care o va și lua, de altfel, lumea omului, Beethoven a denunțat în ea, în primul rând, violarea unei etici nescrise, o etică elementară și totodată fundamentală, anume „*etica raportării omului la elemente*”!

Beethoven a diagnosticat travaliul civilizației hedoniste ca fiind o „cronicizare” a unei boli ontologice. Biblia, spune autorul *Jurnalului*, afirmă faptul că – dincolo de rolul său ispășitor – munca pământului a căzut peste om ca o consecință și ca un blestem sisific al păcatului. Deja, „căștigarea existenței” sună ca o contradicție în termeni dacă raportăm ideea la condiția originară a imortalității.

„Ceea ce pământul (obiectul) trebuia în chip originar să fie, o realitate întoarsă cu față spre subiect, co-participativ la fericirea comună, acum, după izgonirea din Paradis, el nu mai este aşa. Raportată la orizontul de așteptare al omului, munca fizică vădește faptul că ea este asumată de acesta cu o anumită atitudine de înstrăinare, cu un sentiment inițial de urcuș pe o mică Golgotă. Noile raporturi cu lumea subîntind nevoința și silnicia. Mai mult decât atât. Munca făcută azi se dărâmă mâine, ca orice edificiu material supus uzurii timpului și morții. În miezul abisal al muncii se ascund, aşadar, lupta cu timpul și conștiința că aceasta este pierdută din start, iar omul nu este la urma urmei decât un Sisif”.

Ceea ce este, însă, o nepuțință a omului, a arătat Beethoven, este aşa pentru că, în realitate, este o „putere a obiectului”, sau era și va fi o putere a obiectului, în universul restaurat. „Ceea ce – spune Beethoven – pentru om e muncă zadarnică, pentru obiect același lucru înseamnă putere naturală și proprie de manifestare. Pentru om, povară, pentru obiect, putere naturală și fericioare. Teritoriile se cer a fi bine delimitate! În condițiile căderii, sub moarte, omul e constrâns, însă, să preia sarcinile și funcțiunile obiectului, de acum, mort. O imensă povară existențială încarcă de aceea ființa umană, sfâșiată de oboseală ontologică”.

Beethoven a avut viziunea lumii perfecte ca o existență în care între om și natură nu mai e necesar să se interpună artificiul tehnicii. În raport cu această concepție, apare falsă ideea că în genere omul e slab, că nu are destulă putere și, prin urmare, e de așteptat și de dorit selecția naturală sau artificială a Supraomului, supradotat fizic. „De regulă”, contrazice Beethoven acest

punct de vedere, „ființele deosebit înzestrare spiritual sunt slabe fizic. Această relație între putere și spirit nu-i o anomalie; dimpotrivă, este ca și când ea prefigurează **redistribuirea transcendentală a funcțiunilor** și, în primul rând, întoarcerea puterii fizic productive în obiect”.

Logica transcendentală a existenței, aşa cum a văzut-o Beethoven, este una a „nucleilor-subiecți” și a „lumilor-povești”. Din acest punct de vedere, cosmosul cu legile morții în viscere, această „existență care are legea în loc de chip” este, după Beethoven, un „cosmos anti-poveste”. „Din sămânța lui stearpă nu se pot dezvolta frunzele și florile unei «povești», adică, o întreagă acțiune feerică, o dinamică vie și umanizată a chipurilor care este în cel mai înalt grad interesant pentru om, fiind frumusețea înțelitibilă și vie”.

„Obiectul viu”, la care s-a referit misticul de la Bonn, este prezentat astfel: „Obiectul viu nu «muncește», ca omul, el creează odată cu spiritul omului. Omul resimte moartea obiectului ca pe un veșnic și zadarnic efort, în om, de a «repara lucrurile». Această stare de continuă tensiune nu e, aşadar, doar ocazională, ci constituie aproape o stare de fond a psihicului uman, ce trăiește într-o lume moartă și, ca atare, lipsită de acea putere naturală în sine care la om a devenit nervozitate de fond, neputință de a face, de a acționa optim, ca sub o fatalitate!...”

Logica „realității inviate” este, aşadar, o „logică a poveștii”.

„A gândi realitatea ca pe o poveste poate părea, ce-i drept, la prima vedere, o fantezie, un demers strict subiectiv, dacă judecăm lucrurile cu mintea «nevăzătorului». Acesta ignoră cu desăvârșire faptul că povestea este însăși structura de fond a realității obiective transcendentale, atunci când totul începe să se vadă și să se miște aşa cum este, arătându-și chipul în deplină lumină”.

Referindu-se la relația dintre subiect și obiect, Beethoven a opus „lumii vieții”, care este și cea a „obiectului inviat”, „umbra” ei palidă care este lumea tenebroasă a visului și, în general, a inconștientului fantasmatic.

„Un străvechi gând al omului, a remarcat marele artist și filozof, deși obscur, dar bazat pe o intuiție reală, spune că omul și lumea formează un tot, un singur organism viu. Există adevar în această stranie presimțire.

Așa cum e ea programată în mod ideal să funcționeze, lumea din afara se găsește în strânsă corelație cu eul nostru cel mai adânc, fiind, într-un anumit sens, ca și proiecția acestuia în afara.

În starea de imersie abisală în existență desfigurată, structura psihicului s-a modificat printr-o degradare sistematică, suferind în sine scindări și ruperi, până la a ajunge de nerecunoscut față de ce și cum era înainte”.

Din lumea vie a obiectului a rămas o umbră palidă. Această umbră este visul și închipuirea, stări acum interioare, excesiv de subiective și iraționale.

În concepția lui Beethoven, „corespondentul” în lumea umbrelor al universului creat prin viață efectivă a obiectului este inconștientul. În mod originar nu există inconștient și vis, această umbră a vieții. „Acest interior haotic și inform, izvor de coșmar în prezent, era în adevarata realitate chiar exteriorul ca lume a Vieții și a formelor supraraționale. Acum că ni s-a închis accesul la această existență desăvârșită avem visul ca pe o formă degenerată a ei?”. Această introvertire nesănătoasă e consecința **singurătății ontologice** la care s-a ajuns, prin ruperea unității Vieții. Din punct de vedere al structurii psihice, viața este unitatea dintre subiect și obiect, în „Trupul lui Hristos”.

„O asemenea unitate face atât din obiect, cât și din subiect componente ale unei vieți interioare active în comuniune”.

Lumea infinită a formelor și a poveștilor – își continuă Beethoven cugetarea, cea în care subiectul pătrunde, odată ce i s-a deschis înainte ușa împărației „obiectului viu”, semnifică o împreună-lucrare a cunoașterii prin comuniunea universală.

„Ca și arta, cunoașterea paradisiacă e strâns legată de viața formei, neavând nimic de-a face cu iraționalismul și cu haosul care, dacă există, ele sunt, totuși, dominate, aici, ca niște elemente de poveste, sau aşa cum muzica își incorporează disonanțele, în chip fericit. Această lume diferă profund de universul absurd al visului, cu logica lui adesea malefică, trădând fărâmîțarea vieții și nonsensul existenței, la care s-a ajuns fără chiar a se ști. Că nu obișnuim să visăm nu-i rău. Mai bună decât visul e trezia, mai presus decât trezia este supratrezia”.

Pentru Beethoven, supratrezia este starea de veghe artistică, extrapolată ontologic. Ne gândim la viziunile muzicii. Ele induc chiar o stare de supratrezie. Deși interioare, aceste stări se manifestă simultan – aievea, în noi, cu o mișcare vie a exteriorului. Efervescența formelor este (fenomenologic vorbind, n. ns.) obiectivă, căci vine din afară, din lumea comuniunii, nu din cea a singurătății visătoare și adeseori fantomatice.

Să intri în viața veșnicie seamănă cu inexprimabila fericire a unui deținut în carceră grea, când acesta s-a eliberat și s-a găsit gustând libertatea sub cerul liber. El se bucură atunci de pura libertate, de privirea în afară, de culori, de nuanțe, de percutanța celor mai mici senzații, pe care le trăiește cu o intensitate ieșită din comun”.

„Nu există deloc o contradicție”, a arătat Beethoven, „între genialitatea vizionară și creațoare și simțul sau gustul vieții practice (minunatul realism) pe care l-au avut unii dintre marii creatori de artă. Iată-l pe Mozart. Era înclinat spre o cunoaștere vie și profundă a lumii din afară. Jocul de biliard îl relaxa, în chip misterios”. Muzica lui Mozart răsună pururi atât de spirituală și de vie, tocmai pentru că ea nu se pierde în vagul și în haosul introvertirii. Este o muzică a detaliului plin de semnificație, pus în valoare printr-o iluminare transcendentală a lui. „Cu Mozart suntem în siguranță. Lumina s-a aprins și frica de umbre a dispărut”.

Serenadele matinale (tot matinale sunt și cele nocturne) ale lui Mozart nu au nimic superficial în țesătura și sensul lor, dacă le gândim în această perspectivă a „lumii Vieții”. Muzica ne cheamă la „o plimbare în dimineață noii lumi”, cu cuvintele lui Beethoven.

Mozart, cu privirea lui aparent deschisă în afară (de fapt în centrul adâncului experienței), are, astfel, o poziție psihică și spirituală corectă, ce a depășit cu mult contorsiunile psihologiei abisale, tocmai fiindcă el le-a putut asimila, artistic, pe acestea.

Spuneam că reflecțiile lui Beethoven asupra „vieții” și „mortii” „obiectului” anunță, în chip heideggerian, s-ar putea spune, primejdia nașterii unei civilizații care este fundamentată pe cultul forței și pe regnul agresiv al tehnostăinței, în intenția construirii „paradisului artificial”.

Într-un univers dominat de inertia materiei moarte, o materie rămasă „fără față umană”, cum a caracterizat-o misticul muzician, a apărut necesitatea muncii ca o compensare paliativă a „lipsei de răspuns” din partea obiectului „mort”.

Cum spuneam, Beethoven a scos în evidență cu precădere acel sens mistic al muncii rezultat din interpunerea tehnicii (a unei operații mecanice, fără valențe comunionale) între om și natură. Munca văzută ca o operație de manipulare mecanică a unui material inert, această imagine aparent banală dezvăluie în profunzime relația de înstrăinare ce s-a statornicit între om și elemente, ca între un lucrător, pe de o parte, și un ustensil, pe de alta.

La urma urmei, gândește Beethoven, „distanță” dintre acești protogeniști ai existenței rămâne în fond ireductibilă doar prin intermediul manevrelor tehnice menite să „apropie” lumea de om.

„Luxul căutat al vieții”, aşa cum l-a descris Beethoven (intuind, în algoritmul lui proliferativ și perseverativ, dimensiunea apocaliptică a unei civilizații tehnico-orgiastice) este, în fond, o realitate de coșmar, ni se spune, adică: o construcție ireală, după cum coșmarul însuși este o construcție riguroasă pe cât este de absurdă, dar ireală, în fond, deși pentru visător ea apare ca reală”.

Prin tehnica și în afara iubirii, omul încearcă să-și refacă un pseudo-paradis de departe de Paradis. În aceste condiții, s-a pierdut valoarea ispășitoare a muncii, iar tehnica începe să-și manifeste valențele sale agresive și constrângătoare în raporturile ei cu obiectul, pentru a-l „supune forță”, pe acesta, unei deveniri exclusiv în sensul – un sens mai degrabă fictiv decât realist – râvnit de om.

Până la un punct, atunci când ea servește necesităților de adaptare la climatul istoriei, tehnica e bună, e utilă cu adevărat omului. Acest adevăr practic este admis în mod explicit de Beethoven, care, însă, nu a ezitat să arate: „dincolo de acest punct, când invenția și acumularea tind să satisfacă exclusiv **nevoia de lux**, și această nevoie, să nu uităm, e ca și o boală gravă, o nebunie, o completă orbire spirituală, atunci viața sofisticată (ceea ce Heidegger ar fi numit «tehnoștiință», cu sensul ei de «constrângere» imperativă a lumii prin tehnică, n. ns.) devine o realitate posibil diabolică”.

În universul căzut din starea fericirii primordiale care era totodată o stare de **universală comuniune**, a început să predomine, evident, materia inertă, existența cantitativă. În legătură cu această stare de lucruri, Beethoven s-a exprimat printr-o fulgerătoare intuiție profetică: „Ei bine, acest univers «mort» pe care brațele hiper-musculoase ale Muncii încearcă să-l urnească, să-l pună în mișcare, prin eforturi uriașe și adesea cu un orizont frivol, seamănă uneori perfect cu un cadavru ridicat în picioare cu ajutorul unui sistem de scripeți extrem de puternic, care au ca scop să creeze simularea vieții, simulând privirea și mișcarea în acest corp mort care este tras ca de niște sfuri invizibile”. Odată pătrunsă moartea în materie, distanța dintre (ceea ce, totuși, aproape convențional a rămas să numim) obiect și subiect a devenit ca o depărtare de ani lumină. Pasiunea dominării lumii, ca un fel de jucărie în mâna omului, prin tehnică reține în ea o memorie vagă din timpul când, în paradis, „obiectul – cu cuvintele misticului de la Bonn – era ca și viu și se mișca singur și intelligent spre om”. Altfel spus, ceea ce face (sau încearcă să facă) acum tehnica din obiect, să-l transforme și să-l „civilizeze” printr-o „operă a muncii”, atunci obiectul realizează spontan toate acestea – și infinit mai mult și altceva decât acestea – ca „de la sine”, printr-un fel de „autoinițiativă infinit de variată și, totodată, de personalizată, sincronă cu sufletul omului”.

Prin comparație cu modul de **mișcare vie** a obiectului, în condiția ontologică *anterioară căderii lumii*, modul cum „**trage**” (și subliniază acest fapt Beethoven) tehnica de obiect este comparabil – fără a exagera – cu un „act de siluire”, deși el rămâne necalificat ca atare după normele de „drept”. „Siluire”, aici, înseamnă „**forțare a naturii în absența iubirii**”, a explicat Beethoven, care și-a adâncit astfel cugetarea: „moartea se vindecă prin iubire, nu prin simularea vieții. Esența civilizației exacerbate este, tocmai de aceea, CENUȘA și este SOSIA VIEȚII”. „Acest cadavru pus în mișcare de scripeți pentru a simula o aparență de viață”, această imagine și tragică și grotescă totodată va fi pentru urmașii existentialiștii ai lui Beethoven emblema unei civilizații paranoice suferind de halucinația tehnicii.

Viziunea despre o omenire ce „făurește din metale dure capul izbăvitor” l-a bântuit pe poetul expresionist Georg Trakl, a cărui operă stă sub semnul unui tragic „rămas bun”: „Jivinei și pomului, aducere-aminte”!... La rândul său, expresionistul german Hermann Bahr profetea, la vremea sa, că o uriașă luptă cu mașina va trebui dusă pentru a recupera sufletul. În miezul acestor afirmații filtrate prin geniul artiștilor, filozoful Heidegger descoperea un adevăr al esenței, și nicidecum un sens desuet al atitudinii paseiste.

Importante texte ale lui Heidegger, precum au fost „Limba” (1950) și „Limba în poezie” (1951) au făcut referire la poezia unui Georg Trakl ca la o „rostire sigură de sine în înțelesurile

ei”, foarte diferită de „neconcludența unei căutări poetice oarbe”, concluzionând în acest fel: „Rigoarea unică a limbii esențial polisemice a lui Trakl este într-un sens mai înalt atât de univocă încât depășește infinit exactitatea tehnică a conceptului științific”.

Într-un anumit sens, sigur, putem spune despre această afirmație a lui Heidegger, că ea a fost profețită și totodată confirmată de Beethoven, cel din Jurnalul recent descoperit (Viabilitatea unei filozofii ce interoghează esența tehnicii este cu atât mai justificată astăzi, când umanitatea se confruntă cu „criza resurselor” și, prin urmare, cu perspectiva „căderii” din paradisul artificial, cel construit de om printr-un efort vădit sisific. Zădărnicia acestui efort care este de altfel și de regulă ocultat cu grație – deși, temporar – de perfecțiunea imaginii tehnice deschide, astăzi, calea către o descoperire majoră, către o nouă punere în lumină a deja-știutului, într-o **situație-limită**. Drept pentru care, omul este obligat să-și regândească originea și raporturile sale cu lumea).

Această tehnică ce pare a fi acum o putere a omului „a fost și va fi în realitate o **putere a obiectului**”, a afirmat cu o remarcabilă concizie filozofică Beethoven. „Obiectul, însă, în condiția în care a devenit un obiect mort, a pierdut acea putere de poveste care era însăși însușirea lui originară de a fi «viu». Prin păcatul său, omul a omorât natura, a omorât obiectul de care s-a înstrăinat absolut”. Această înstrăinare absolută este pecetluită de mania transformatoare a tehnicii, în măsura în care aceasta e pusă „să clădească din pământ și din patimă eternitatea”, a declarat același autor. Tot Beethoven a alcătuit o alegorie cutremurătoare pentru această situație existențială pervertită: „Și, astfel, în loc să biruiască moartea prin Iubire, pune în locul Vieții o SOSIE, imprimând o mișcare artificială, pur mecanică, obiectului, care în esență lui rămâne mort, și mai mort decât a fost vreodată, și mai neîubit (și neînțeles, n. ns.) decât a fost vreodată, și mai înstrăinat de om decât a fost oricând, într-o stare de inimaginabilă părăsire și incomunicabilitate spirituală. Acesta este copilul nostru, universul pe care de mult l-am ucis noi, părintii lui”.

După Beethoven, remediu acestei situații este **suprema responsabilizare duhovnicească a omului**. „Există o zicală aparent simplă și de disprețuit, cum că bogăția e o povară pentru suflet, dar sensul ei foarte adânc atinge profunzimi de adevară ultim care scapă perceptiei superficiale. A cultiva, cu un spirit obsedat, bogății, a ridica nemăsurată bogăție din acest pământ întristat și mort, înseamnă, de fapt, a înălța edificii de iluzii cu aparență de viață; să acoperi cu fast putreziciunea și moartea”. Descoperirea feței sfâșietoare a lucrurilor se impune, în viziunea lui Beethoven, ca un gest ascetic major pe care trebuie să și-l asume deopotrivă omul rugător și artistul. Ascea, înțeleasă ca un control chiar la nivelul reacțiilor psihice elementare, este o practică menită să „*facă dreptate elementelor*”.

În acest sens, ascetul din noi este „judecătorul cel drept”, care împarte universal și imparțial dreptatea. Iar legea creștină a iubirii, prin care se măsoară dreptatea, cere ca slujirea să se întoarcă de sus în jos, ca într-un cerc al cuprinderii în care totul intră, fără excepție.

„Deranjul lucrurilor ne supără. Vedem o pată pe peretele proaspăt zugrăvit, sau o fisură în el și ne enervăm, *ca și când s-ar fi prăbușit o lume*”. Acest automatism al hiperexcitabilității corectoare „ce sanctionează”, a arătat Beethoven, „orice deranj (firesc, de altfel) al lucrurilor îl caracterizează pe omul mult prea legat de aspectul exterior al vieții. Am vrea ca nimic să nu se «miște», să nu decadă, ca nicio energie exterioară să nu se degradeze (ca și când energiile s-ar putea sustine la infinit prin ele însеле), să nu ne «atingă» nici o muscă. Dar lucrurile nu pot rămâne așa, la infinit, «în picioare». Am uitat tocmai lucrul esențial: ele stau așa fiindcă au fost «proptite», ca niște păpuși sprijinite, și nu pentru că ele însese s-ar mișca prin viața lor cea vie”.

Cu alte cuvinte, pornim din plină evidență a vieții. În interpretarea lui Beethoven, această hiperexcitabilitate nervoasă a ființei implicate excesiv, sub raport existențial, în viața exterioară, aşa cum ea este dată, se traduce filozofic ca „hybris”, sau ca o „pretenție neadecvată”, pornind de la presupoziția inconștientă și, desigur, iluzorie, a „eternității-aici”. În mod inconștient, agresivitatea ca stare de fond a psihicului se justifică pe sine prin apelul la o „eternitate” pe care o vrea realizată „aici și acum”, pentru care se îndreptășește pe sine să „dea cu piciorul la tot ce-i stă în cale”, ca și cum iadul ar fi (pentru că pe moment nu se poate altfel!) calea spre paradis, acceptând tacit că scopul scuză mijloacele! „Aceasta-i și calea prin care trupul și gândirea noastră se strecoară prin lume, cu o memorie care acționează selectiv și egoist, dar ascunzând de sine propriile-i mecanisme de acțiune – toate, Josnice!”...

ACTIONÂND astfel, chiar – dar, mai ales – fără să știm, prin cele mai mărunte reacții ale psihologiei noastre ne situăm în afara sferei morale, a concluzionat Beethoven.

Simțul sărăciei este un simț profund religios, în primul rând pentru că acesta – în condițiile realizării sale inefabile – instituie din start o etică în raport cu lumea elementelor! „Acceptarea filozofică a sărăciei echivalează cu atitudinea de profundă reculegere, cu adâncul smereniei, în fața neputinței lucrurilor, recunoscând boala care a pătruns în ele, tragică anchiloză cosmică de care suferă existența. (...) Lăsați lucrurile o clipă, căci, să se destindă, să fie ele însele, să-și arate boala, neputința, sărăcia, moartea care a pătruns în ele. Sub spoiala și machiajul cu care oamenii le acoperă, tragedia și boala lor se agravează. Cultul inflexibil-perfecționist al bogăției și al ordinii fizice este, tocmai de aceea, inuman și chiar diabolic, în esență. Înseamnă denaturare, pierdere a simțului de relație, cădere din Iubire, un îngheț veșnic al sufletului” (Și este aşa întrucât se întemeiază pe OCULTAREA MORTII, am sublinia noi).

„Dar cum să ne purtăm în viață?”, continuă Beethoven. Și tot el a oferit un răspuns: „Cu multă îngăduință, răbdare și înțelepciune. Să întoarcem totul spre delectarea sufletului. Nobila simplitate, curățenia, simțul artistic, sunt trebuincioase, pentru a face din mediul în care locuim un spațiu prielnic vieții sufletești. Cultivarea ostentativă a murdăriei, a delăsării, e tot atât de periculoasă ca și obsesia bogăției ori ambiția ordinii perfecte.

Prin firea lor simțurile nu tolerează urâtul și murdăria. Dar conștiința înțelegând că acestea sunt semne ale maladiei căderii, reacția noastră față de ele va fi mult mai tolerantă, pătrunsă de înțelegere și de milă, astfel încât dezordinea lucrurilor nu ne va speria, nu ne va «înrau» contra împietirii lor, cu acea patimă egoistă care vrea să «calce peste cadavre» și să ridică peste temelia lor, într-o fracțiune de secundă, dacă se poate, lumi edenice. „Căci”, se întreabă retoric marea muzician, „care mamă se dezgustă la vederea bolii fiului?”

„ACTIONÂND cu simț filozofic, îngăduință și răbdare, vom elimina treptat stressul din viața noastră, vom acționa, astfel, din ce în ce mai eficient și vom vedea că lucrurile, aceste neștiute receptacole ale emoțiilor noastre, vor începe ele însese «să se miște de la sine», parcă ascultându-ne, parcă supunându-se”...

Cu autoritatea ei paradișiacă, logica artei – întotdeauna paradoxală – ne poate îndruma către aceeași concluzie, axată pe ideea de comuniune vie între om și viața lumii. Chiar acest adevăr, a remarcat Beethoven, se arată în miezul unor povești, povestea Cenușăresei, în care fata cea săracă și cu sufletul bun culegea linte, iar linte, de dragul fetei, parcă sta să sară singură din păstăi în lighenuș. „Semnificația adâncă a bogăției e chiar bogăția ascunsă și neștiută a vieții obiectului, adevărata vistierie cu surprize și, de altfel, o resursă inepuizabilă”...

În bineștiuta poveste despre Albă ca Zăpada și cei șapte pitici a fost descrisă, iată, căsuța piticilor cu ferestre uciși ca niște ochi ce clipeau. Această căsuță vie, descrisă printr-o imagine umanizată, a surprins, ca mai toate poveștile, viața „obiectului inviat”, aşa cum l-a botezat

Beethoven, cel ce se strânge în jurul omului ca o căsuță vie și precum un spațiu intim rezonant cu acest suflet: „o revârsare fără margini de bogătie și frumusețe, pe care nu atât noi «am căutat-o», ci care ne-a căutat ea pe noi, cu ochii larg deschiși”.

Această „putere” a obiectului întors la viață e cel mai probabil una din sursele secrete acre alimentează bucuria necurmată și jubilația neobosită ce caracterizează trăirea artistică! Aduse nu se știe de unde cu șuvoiul inspirației poetice, „cuvintele parcă ne-o iau înainte, ca și când energia ar veni în cascădă din afara noastră (rezervându-ne, nouă, odihna) și astfel, lăsându-se obișnuința deconcertată...” Așteptarea astfel frustrată este, de fapt, „frustrată” de elementul neplăcut, ceea ce explică tocmai efectul de „gol de aer”, respirația tăiată, contradicția veselă psiho-fiziologică, pe care Beethoven a identificat-o ca pe un brusc „zgomot interior fără motiv”, o „bucurie fără motiv”, dată de „o așteptare în bine contrariată”! Această paradoxală „bucurie împotriva voinței, chiar” este reacția noastră deopotrivă spirituală și epidermică la contactul cu acel straniu și inefabil „alergen” de natură *estetică*... Nemuritorul „chicotit” al lui Amadeus nu s-ar putea explica, nici el, altfel decât într-un context precum cel sugerat mai sus.

O hermeneutică a artei, întreprinsă sub aspectul semnificației profund filozofice a umorului, constituie încă o posibilitate de investigație fecundă pe care a lăsat-o să se întrevadă filozofia lui Beethoven, aşa cum ne apare din *Jurnal*.

Beethoven a crezut cu putere în realitatea existenței ideale. Este o lume în care creativitatea curge din lucruri. „Într-o lume a calității pure a vieții, creativitatea nu mai ține de tehnică și nici de un instrumentar, ci de natura însăși, de naturalitatea existenței. Este o însușire universal înnăscută! În fericita existență neatinsă de moarte s-a suspendat, aşadar, opoziția dintre natură și cultură, dintre natură și artă. Natura însăși – acea natură ce nu mai cunoaște moartea – se mișcă de acum intelligent în mod «cultural» ca o operă de artă în mereu vie mișcare, iar capacitatea ei de rezonanță cu intențiile sufletului este infinită, astfel încât numai un mic impuls din partea sufletului poate pune în mișcare un ocean de rezonanțe inteligente și creative din partea naturii. Sufletul «zice» și natura «face». Obiectul e lucrător odată cu cuvântul; și mai mult, poate că e chiar «profet» și «călăuză inițiatrică» pentru om. Acest ocean de inteligență cosmică peste care Duhul Sfânt se poartă este suportul obiectiv al conștiinței eliberate”.

„Dacă ordinea spațio-temporală a lumii căzute este o structură cu efect asteniform, inhibitoriu și aplatizant asupra psihicului uman, acest sentiment de anomalie (primit, de altfel, cu acea resemnare ca în fața inexplicabilului ce persistă, n. ns.) se explică prin faptul că în ordinea normală, fericită a lumii, din «trupul» ființei – ceea ce constituie integritatea și integralitatea ei – face parte organic și relația dintre subiect și obiect, astfel încât obiectul participă la marea circulație a ființei, el manifestă transparentă în fața emanărilor sufletului, cu care întreține o corespondență semnificativă. Dar, după Cădere, obiectul devine opac, ca un membru mort sau amputat, drept urmare, ființa suferă grave dezechilibre, neștiind să identifice motivul lor real – un spațiu mort e ca și când am fi morți cu o parte din noi, și, ca atare, apăsați de neputință, de acea neputință a întregii existențe”...

Descriind condiția ontologică a reîntregirii persoanei, atunci când trăirea redevine integrală, Beethoven s-a referit la starea când „simțurile și conștiința vibrând la unison, lumina inundă ființă; atât conștiință, cât și simțurile se dezinhibă, conștiința se lasă în voia simțurilor și acestea în voia conștiinței, odihnindu-se unele în altele, desfășându-se unele în altele, ca o năvalnică și vertiginoasă muzică, fără teamă de ciocnire, de război, de scindări nesfârșite. Abia în această stare, cea a spiritului reunificat, facultățile ființei își recâștigă viteza de reacție, o vitează extraordinară, posibilă numai întrucât persoana nu mai e scindată, acum, în funcții care se inhibă reciproc. Ca într-o frază muzicală, în care o voce o preia pe alta și o duce mai departe, acum totul sprijină totul și împreună înaltă o catedrală!...”

Structura muzicii serioase, aşa cum a văzut-o Beethoven, reflectă tocmai această condiție a existenței reunificate. În artă, există o energie pururi urcătoare, care „trage după sine lespeziile puse pe înima omului”. Universul artistic se desfășoară ca un *perpetuum mobile* de asociații de sensuri și de imagini a căror viață nu are caracter epuizabil (entropic) și pe care omul nu le receptează, tocmai de aceea, cu efort, „punând umărul”, cum s-ar spune, ca pentru a opri un declin care, în mod surprinzător, nu are loc. „Odihnă muzicii este indescriptibilă”, a apreciat pe bună dreptate marele muzician. „Aici totul urcă, chiar și suferința, spre cerul unei constante și miraculoase pozitivități afective, care este punctul de vedere al Veșniciei însesi”! Atotprimitoare, Veșnicia primește în sânul ei istoria ca pe o poveste nesfârșită.

Mai mult, afirmația lui Beethoven merge până la a accredita ideea că, luminată de veșnicie, istoria este trăită ca „pentru prima oară”. Anticii, a arătat maestrul de la Bonn, au avut o intuiție esențială: purificarea spirituală prin arta tragicului, ceea ce ei au numit *catharsis*. „Ne vin în minte spontan sunetele acute și pure ale viorii ca un fir înroșit ce ne trece prin inimă. La trecerea lor, priveliștea se luminează. E o lumină aceasta, revărsată din veșnicie, în artă. Mișcarea veșniciei prezintifică totul. În artă, trecut, prezent și viitor se mișcă toate în prezentul perceptiei (ideea că în artă atât trecutul cât și viitorul sunt aduse pe scena prezentului i-a aparținut, după cum se știe, lui Platon – n. ns.)”. Acest prezent etern este dimensiunea substanțială a trăirii eshatologice.

„Orice poveste recuperează trecutul în lumina pură a prezentului. E impropriu-zis, în acest caz, că retrăim trecutul, când de fapt *il trăim pentru prima oară*. Acum vedem ce s-a întâmplat de fapt, vedem și înțelegem cu limpezime singurătatea și suferința (și nimici nu poate nega faptul că unele note «acute», în muzică, sunt mai «ascuțite» decât însăși suferința, care, ca atare, în stare brută, nu se poate privi pe sine în față niciodată – n. ns.) și tot ceea ce în istoria vieții cuiva va fi rămas fapt nevăzut în timp, dar pe care l-a cuprins veșnicia poveștii cu capacitatea ei miraculoasă de a privi prin ziduri și de a capta imagini vii din lumea nevăzută a sufletului. În acest moment de grație se dezleagă darul lacrimilor. Misterul poveștii este chiar vederea cu ochii sufletești”.

Sufletul este, după Beethoven, „asemeni omului invizibil prezent în inima fenomenelor, dar care poate, în anumite condiții, să nu interfereze cu ele, să nu se ciocnească de ele, deși are capacitatea să le perceapă de foarte aproape, în detaliu și din cele mai variate și delicate unghiuri”.

Camera ascunsă a sufletului pătrunde, astfel, adâncimile și înalturile vieții, trecând liberă prin spațiu și timp, „asemeni unui ochi îngeresc ce mângâie fără să atingă, fără să rânească...” Deși devine martor al intimității cuiva, ochiul poveștii nu violează această intimitate, căreia îi acordă respectul suprem, s-ar putea spune.

Ceea ce „ochiul logos” (folosind o expresie frecvent întâlnită în mistica neofitică evidențiată de Părintele Ghelasie de la Frăsinei) vede și înțelege acum „este pentru conștiința universală ca o hrană euharistică și ca o lumină pascală, căci istoria în întregul ei poate aspira la mântuire numai trecută prin vedere veșnicie. Imersia în poveștile istoriei se desfășoară, tocmai de aceea”, crede Beethoven, „ca un ritual etern al sufletului. Chipul lui Hristos Însuși se dezvăluie în lumină, atunci când istoria – Hristosul însuși, rănit de păcatele noastre, știute și neștiute – învie, murind, pe cruce, în paginile unei povești fără seamăn, ce a fost spălată cu ofranda lacrimilor”.

dr. filol. Carmen Caragiu-Lasswell

Erată la articolul referitor la concepția lui Beethoven, de același autor, din revista „Sinapsa”, nr. 2 / 2008:
pg 132 par. 1, rd. 9: „muzica a deschis văzul” în loc de „muzica a deschis auzul”; pg 137 par. 4, rd. 2: „arta nu mai presupune o prelucrare a naturii” în loc de „arta nu mai presupune o prelucrare a naturii”; pg. 137, par. 5, rd. 9: „creatorii ca și receptorii simt același lucru” în loc de „creatorii ca și receptorii sunt același lucru”; p. 138, par. 1, rd. 3: „intenția rațională a (impropriu-zis) autorului” în loc de „intenția rațională a (propriu-zis) autorului”; p. 139, par. 2, rd. 11: „efectul bineștiut de masificare a energiilor” în loc de „efectul bineștiut de manifestare a energiilor”.



Ordine/Ordini. Vechi/Noi. Ordinea cosmopolită

Ordine/ordini

„Romanii, atât de preocupați de ordine, au caracterizat-o într-o formulare celebră: *Dispositio unius rei, post aliam, suo quemque loco colocatur* – ordinea este indicarea lucrurilor unul după altul astfel încât fiecare să fie la locul potrivit. Filosoful C. Noica dezvoltă această idee: fiecare lucru aflat la locul lui înseamnă că și-a găsit rostul. (...) *Suum cuique tribuere*, a da fiecărui dreptul său, înseamnă a rostui fiecare drept pentru persoana potrivită cu el. Cicero însuși scria în *Despre oficii* că *ordinem sicut definiund: ordinem rerum actus et acomodatis locis*, adică rânduirea lucrurilor în rostul lor pentru a le primi și amenaja în vederea acestei rânduieli. „Ordinea reprezintă în același timp lucrul la locul lui și armonia care se degajă din această așezare a lucrurilor potrivite pentru a le primi sau amenajate pentru a le așeza.”¹

Se poate vorbi de diferite tipuri de *ordini sociale normative*, constituite de diferite categorii de norme sociale: economică, juridică, politică, morală, religioasă, etc. Într-o prezentare sistemică fiecare *ordine normativă* încorporează valori și conduite specifice și se află în conexiune cu toate celelalte *ordini normative*, influențând și primind influențe mijlocite și nemijlocite. Întregul conectiv reprezintă *ordinea normativă socială*.² (v. G. Mihai, op. cit.).

„Nu-i chiar atât de simplu să stabilim diferența specifică a ordinii, gândită în termenii dreptului față de ideea de ordine, distanțarea ei de ordinea morală, de aceea politică, de aceea economică, în cadrul societății” – spune G. Mihai.³

Este, credem noi, evidentă multiplicitatea, pluralitatea ordinilor existente în parcurs istoric și extensie geografică. Variabilitatea tipurilor, formelor și modelelor acestor ordini este o realitate care, însă, nu ne poate spune, sau impune, veridicitatea uneia sau alteia, care veridicitate, nutrită dintru Adevăr, se descoperă, cum altfel, decât printr-un act de credință. Dincolo de succesivitatea și/sau concomitența acestora, de ierarhizarea și/sau egalizarea lor, de preeminența suprafirească, firească sau nefirească a unora asupra altora, de conflictul (tacit sau explicit) sau coexistența pașnică (dar nu lipsită de tensiuni inerente), este indubitatibilă, astăzi, o necesară devoalare, o punere față în față a ordinilor diverse, prin modelele ce le întemeiază, susțin și motivează.

¹ G. Mihai, *Fundamentele dreptului I-II*, editura All Beck, București, 2003, p. 253.

² Cât privește ordinea normativă, aceasta este o ordine, pe de o parte, iar pe de alta, are o ordine. Dacă ordinea socială presupune interdependență necesară – directă sau indirectă – a fenomenelor sociale concomitente sau successive, iar dreptul este un fenomen social, atunci el este în această interdependență necesară, directă sau indirectă. Dacă omul este agent al ordinii sociale, și acceptăm că el nu poate fi circumscris în/de fenomenele sociale atunci și ordinea socială rezultă că nu poate fi privită doar prin perspectiva fenomenelor sociale ci și prin prisma este-lui entităților ce o structurează (v. G. Mihai, *Fundamentele dreptului*, editura All, 1998).

³ G. Mihai, *Fundamentele dreptului*, editura All, 1998, p. 273. „De fapt, într-un fel va fi gândită ordinea Totalității, a Ființei, sau a Universului, sau a Lumii, altfel, parcă, ordinea societală, aceea naturală, altfel ordinea juridică ori morală, sub semnul (poate) al societății.”

Cu siguranță, nu este un argument suficient, nici necesar, ca *o ordine*, care se numește pe sine nouă și mondială, să fie impusă ca unică soluție de salvare a unei umanități aflată într-o criză identitară, într-o inevitabilă vreme a cernerii.

Instrumentalizarea ideologică a *ordinii juridice*, a unei anume *ordini juridice*, văzută parcă ca *o nouă Tablă de Legi*, este un proces căruia îi suntem martori. Rămâne să fim și mărturisitori ai *Adevărului ce ne face liberi*, și care risipește ideologiile de ieri, de azi, de mâine.

Ordine juridică. Ordini juridice*

Jean-Louis Halperin vorbește de apariția noțiunii de *ordine juridică* în doctrina internaționalistă a secolului XIX, și spune că noțiunea de *ordine juridică* apare în legătură cu controversele dezvoltate în epocă asupra *naturii dreptului internațional*.⁴

Primii autori care au utilizat cuvântul *Rechtsordnung* în domeniul dreptului internațional au putut afla, în această formulare, mijlocul de afirmare a caracterului juridic al relațiilor dintre State, prioritatea normelor internaționale, mai mult decât un simplu fundament contractual – spune Halperin.⁵

Adolf Lasson, în 1871, contestă existența unui drept internațional. Pentru el, singure raporturile de forță și de interes între state determină relațiile internaționale. Lasson dezvoltă termenul de *Rechtsordnung* în *System der Rechtsphilosophie*, reluând teza independenței absolute

* Mulțumesc d-nei Ioana Tănase pentru sprijinul generos și competent acordat în alegerea materialelor bibliografice pe care le-am folosit în alcătuirea acestui articol. Nu în ultimul rând îi mulțumesc pentru sugestiile consistente date orientării actuale în această tematică a *ordinii*. „Problema *ordinii*, pe care legea e destinată să o garanteze, a cunoscut mai multe schimbări în urma dezvoltării *drepturilor omului*. Puterea publică nu mai este în slujba *ordinii publice* în sens clasic, a depășit și faza *socială*, ci în slujba unei ordini axate pe drepturile omului, deci a unei ordini care nu este neutră, ci optează pentru o concepție filozofico-morală considerată universală. Un rol esențial în definirea acestei ordini și în rezolvarea conflictelor dintre drepturile concurente o are judecătorul constituțional sau internațional și, mai ales, Curtea de la Strasbourg care interpretează semnificația Convenției europene a drepturilor omului și care aduce în dreptul intern o interpretare greu de contestat a fiecărui drept în parte (v. aspecte legate de articolul 9 și 10 dar și demnitatea persoanei umane). De aceea nu putem ataca azi un subiect relativ la ordinea publică/socială fără să vorbim despre drepturile omului și despre judecătorul care le interpretează «în mod creator»”.

⁴ *Droits, Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques*, nr. 33, editura PUF, p. 42. Halperin crede că *Rechtsordnung* este creația epigonilor lui Kant, Hegel și Schelling, unul dintre aceștia fiind Friedrich Julius Stahl în a cărui *Filosofia dreptului* din 1830 se face trecerea de la *Rechtliche Ordnung* la *Rechtsordnung*, dar difuziunea noțiunii *Rechtsordnung* avea să fie foarte lentă între 1830 și 1880. Ea se găsește în doctrina internaționalistă de o manieră echivocă la Heffter (1884), într-un mod declarat la Kaltenborn von Stachau (1847), penetrând și dreptul internațional privat prin von Bar (1862). Ea își găsește un renume cu marii autori ai doctrinei civiliste: Puchta care dezvoltă forma *rechtliche Ordnung* în 1841, Windscheid care utilizează în mai multe rânduri expresia *Rechtsordnung*, Jhering care evocă ordinea juridică. (op.cit., p. 44) La sfârșitul secolului XIX și începutul sec. XX devine o folosire comună pentru Gierke, pentru Jellinek. În 1892 Karl Bergbohm interrogează expres asupra *Rechtsordnung* în terminologia juridică. În această perioadă expresia germană este tradusă în alte limbi. În Italia internaționalistul Anzilotti vorbește de *ordinamento giuridico*. În Franță *l'ordre juridique* nu intră în uzajul curent înainte de 1914!

⁵ Pentru Heffter, invocarea unei ordini supreme ar putea fi providențială servind justificarea, prin mijlocul „regulator” al opiniei publice, a forței dreptului internațional în ciuda absenței puterii legislative care să se impună statelor independente. Idee dezvoltată de Kaltenborn: **la fiecare comunitate corespunde o ordine juridică** și dacă statul este instituția cea mai elevată a națiunii, există o ordine juridică superioară în sânum căruia sunt vectorii principiilor subiective. Toată această formulare de aparență modernă – spune Halperin – nu este ceea ce constituie un salt calitativ în ceea ce privește concepția dreptului internațional, căci în absența unei reflexii inovatoare asupra surselor, nu se vede foarte bine la Kaltenborn care sunt regulile comune tuturor statelor și care este fundamentalul lor. Halperin, op.cit., p. 48.

a Statelor și absența obligațiilor internaționale pozitive. Nu există drept decât în interiorul statului, fiecare Stat reglează ordinea sa juridică fără să-i pese de celelalte. Astfel de teorii care neagă pozitivitatea dreptului internațional sunt foarte discutate în anii următori în doctrina germană. Halperin remarcă faptul că expresia Rechtsordnung nu ocupă un rol central în aceste dezbatări, ea fiind ignorată și de internaționaliștii francezi care apără prioritatea dreptului internațional.

În ultimul deceniu al secolului XIX, autori ca Franz Kahn, Hugo Neumann, Beling înțeleg *ordinea juridică națională* în completitudinea și exclusivitatea sa, extrăgând argumente pentru a refuza ideea unei *ordini juridice supra-étatice*.

Concomitent, Zitelmann dezvoltă conceptul de *ordine juridică* pentru a afirma existența regulilor de drept internațional privat, operând mai presus de State și delimitând suveranitatea lor legislativă. Pentru Zitelmann, există o *ordine juridică internațională* care impune statelor un număr de reguli și joacă cel puțin un rol subsidiar, în caz de lipsă a ordinilor interne. Un dualism al *ordinilor juridice* care se prezintă sub forma a două cercuri concentrice, care trebuia atenuat cu ajutorul doctrinei internaționaliste și prin recursurile la noțiunea de ierarhie. (v. J – L. Halperin, op. cit.)

Heinrich Triepel prezintă un dualism exacerbat între *dreptul internațional* și *dreptul intern* fără să lase nici un loc subsidiarității și ierarhiei de norme.

Halperin concluzionează că expresia Rechtsordnung a fost folosită de universalisti la fel de bine ca și de particulariști și că ea a servit atât perspectivei moniste⁶ cât și celei dualiste. Dacă recurgerea la acest termen nou a putut să fie productivă, el nu conține o alegere conceptuală puternic determinată – spune Halperin.

Kelsen denunță ilogismul teoreticienilor dualiști, pe care îl acuză de refuzul subordonării *ordinii juridice naționale* dreptului internațional. O bănuială justificată în cazul lui Triepel, dar discutabilă cu privire la Zitelmann, afirmă Halperin. Angajamentul lui Kelsen în favoarea monismului se asociază cu o aparentă indiferență când se vorbește de alegerea între două sisteme „egal admisibile”: monismul cu întâietatea *ordinii naționale* sau monismul cu întâietatea *dreptului internațional*.⁷

Dacă dorim să prezentăm o vedere sintetică asupra chestiunilor legate de *ordinea juridică*, trebuie elucidate trei puncte:

- care este natura exactă a acestei ordini;
- care sunt caracteristicile care se atașează fenomenului denumit *ordine juridică*;
- care sunt raporturile care se leagă între diferitele categorii de *ordini juridice*, căci presupunem că există diferite tipuri – crede Charles Leben.⁸

Acesta, examinând principalele doctrine ale *ordinii juridice*, vede două tipuri de analiză în legătură cu această ordine:

- analize normativiste, care consideră că elementele constitutive ale acesteia sunt exclusiv norme;
- analize non-normativiste, pentru care normativismul nu epuizează fenomenul ordinii juridice.⁹

⁶ Pentru autori moniști, și în particular pentru Kelsen, *ordinea societății internaționale* și aceea a statelor formează o singură ordine unitară. Două situații sunt posibile: fie se consideră că dreptul internațional este delegat de către ordinile etatice (monism cu întâietatea dreptului intern), fie se consideră că *ordinea juridică internațională* delegă *ordinile juridice etatice* și le este superioară (monism cu întâietatea dreptului internațional). Punctul de vedere adoptat de CJCE este că raporturile între ordinea juridică comunitară și ordinile juridice ale statelor membre ale comunității este un exemplu de monism cu întâietatea ordinii juridice superioare, în sprijn a sistemului comunitar.

⁷ Halperin, op. cit., p. 52.

⁸ *Droits, Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques*, nr. 33, editura PUF, C. Leben, p. 19.

⁹ C. Leben vorbește de ordini normativiste, ordini nonexclusiv normativiste și de ordini postnormativiste.

C. Leben întreabă dacă există *ordini juridice* de natură diferită și ce raport se poate stabili între ordini juridice de aceeași natură sau de natură diferită?

În 1917 Santi Romano publică *Ordinamento juridico*. Teza lui Santi Romano este că *ordinea juridică* este imposibil să se definească ca un simplu ansamblu de norme. Înainte ca norma să existe trebuie să existe o *ordine socială organizată* susceptibilă de a da naștere normelor. Maxima veche *ubi jus ibi societas et ubi societas ibi jus* a fost uitată de teoriile abstracte asupra *ordinii juridice*, concepută ca un ansamblu de norme – crede S. Romano.¹⁰

Santi Romano este considerat eroul *pluralismului juridic* ce decurge direct, după cum constată Leben, din concepția sa asupra *ordinii juridice*, pe care o definește ca pe o *instituție*, o *ordine socială organizată*, astfel încât *unei anume ordini sociale îi corespunde un drept specific*. Există deci numeroase instituții alături de stat, sau mai presus de el, care funcționează după propriile lor reguli și care formează *ordini juridice specifice*, care sunt de alt tip decât statul: ordinea juridică a Bisericii, ordinea juridică a nenumăratelor asociații fie din sânumul statului fie care transcend statul, trans-statale.¹¹

C. Leben se întreabă dacă este posibilă gândirea existenței, în termenii teoriei kelsiene, *ordinilor juridice* care nu participă la natura statului și care se constituie într-un mod transnațional?¹²

Trebuie insistat, spune Leben, pe faptul că *ordinile transnaționale* nu pot să existe în ultimă instanță decât pentru că Statele acceptă, favorizează, tolerează și uneori ignoră existența lor. Nu contează că un grup de particulari pot constitui o asociație politică internațională, o religie internațională, o organizație internațională a producătorilor de sparanghel cu regulile, organele și sancțiunile sale. Statele pot să le ignore sau să le favorizeze atâtă timp cât activitățile acestor grupe nu interferă cu regulile esențiale ale ordinii lor. (v. C. Leben op.cit.)

Se pare însă că *ordinea juridică inter-națională (internationalistă!)*, ce poate fi numită actualmente, mai degrabă, supra-națională, trans-națională sau/și infra-națională (cosmopolită; unii îi zic comunitară?) a învins *ordinea juridică etatică*, odinioară numită națională. Dezbaterile vizavi de raportul și/sau ierarhia dintre *ordinea juridică internationalistă* și *ordinea statelor independente (dualism vs. monism)* este de acum caducă, căci invocata *ordine supremă (ordine internationalistă, cosmopolită)*, chiar *providentială* numită de unii, a reușit să se impună, mai exact, să fie impusă, prin apostolii ei de ieri și de azi. Un monism exacerbat al acestei *noi ordini (și) juridice (noi „table ale legii”... din tenebre)*, disimulat sau nu, este în curs de a se instaura global și local, autoritar și totalitar, definitiv și ireversibil pentru unii. Statele naționale sfărșesc, hărțuite treptat, cu tenacitate, de-a lungul timpului, prin a fi spălate pe creier și reeducate, devenind din reprezentante ale poporului suveran instrumente docile ale implementării colective și individuale ale *noii ordini concentraționare*.

Credem în existența istorică a *ordinii juridice specifice*, deci a pluralității *ordinilor juridice*. Nu credem în pertinența exclusiv circumscrisă normativ a acestei/acestor ordini, în excesul

¹⁰ Bobbio susține că prezentarea dreptului făcută de Romano este de explicitat prin deficiența teoriilor juridice la momentul când Santi Romano a scris opera sa. I se reproșează lui Romano că prin normă înțelege o normă de conduită, o regulă care are ca obiect subiectele de drept, și că atunci când vorbește de ordinea juridică ca entitate, el face referință la o organizare structurată, organizată a societății, ceea ce el numește *instituție*.

¹¹ C. Leben, op. cit., p. 36. Trebuie notat, spune Leben, că doctrina lui Santi Romano a permis partizanilor ideii de *lex mercatoria* să dea un fundament teoretic concepției lor a unui drept comercial autonom și transnațional.

¹² Leben spune că Kelsen a întâlnit această problemă în statutul Bisericii catolice și i-a dat, după el, un răspuns nesatisfăcător. Kelsen recunoaște că Biserica săvârșește acte oficiale cu privire la propria sa ordine normativă. Acestea sunt actele „unei autorități care nu este aceea a comunității etatice pe teritoriul căreia sunt săvârșite.” Kelsen spune că suveranitatea Statului teritorial nu este violată pentru că aceste acte nu au nici un caracter constrângător.

normativitateii totalitare.¹³ Credem ca fiind firească influența ordinilor religioase, morale, cutumiare, politice, sociale generând, susținând, amprentând, definind sau determinând cauzal și teleologic, specific, *ordini juridice* care devin altfel des-centrate, dez-axate, în afara rostului și sensului cărora ea, ordinea juridică, nu le poate fi origine-sursă.

Este mai mult decât deconcertant, este chiar îmbucurător, să mărturisim cu tărie neclintită, că germanii *ordinii trupului* sunt vii și vor revârsa neîntâziat zorii unui *cer nou și pământ nou* căci „*în sfârșit vor avea începutul și în început sfârșitul*” (*Simeon Noul Teolog*).

Ordinea corpului. Ordinea reprezentării. Ordinea trupului

„Multă vreme în Europa s-a folosit expresia *corp politic* pentru a desemna printr-un termen generic organizațiile politice: cetăți, principate, regate etc.. Acest sens a dispărut aproape complet. Mai exact, a fost în mod deliberat respins: termenul de *corp* folosit în acest context pare să implice o vizion organicistă, sau *holistă*, a asociației politice în care individul și drepturile sale ar fi implicit – dar necesar – subordonat colectivității sau *întregului*. În realitate, trebuie să distingem noțiunea de *corp* de aceea de *organism*. Când se spune: *corp politic* ne putem într-adevăr imagina un *organism politic*, implicând astfel subordonarea funcțională, ca să spunem aşa mecanică, a părții față de întreg. Organon înseamnă la origine *instrument* și, într-un *organism*, partea poate fi considerată drept un *instrument* al întregului.

Prin urmare, este perfect legitim să respingem această reprezentare a existenței sociale și a vieții politice. Dar un *corp* este mai mult – și altceva – decât un *organism*. Într-un *corp*, întregul este prezent în fiecare parte aceeași viață însuflătoare fiecare parte, fiindcă însuflătoare întregul. Aceasta este aspectul cel mai semnificativ al noțiunii, într-o măsură mai mare decât eventuala subordonare a părților față de întreg. Astfel ideea corpului aplicată comunităților politice nu este câtuși de puțin o idee mecanică și grosolană; dimpotrivă este o idee complexă și cu adevărat spirituală: ea desemnează faptul că, într-o comunitate politică, fiecare element este în același timp el însuși și întregul, el trăiește deopotrivă propria sa viață și viața întregului. Și, în acest sens, orice *comunitate politică* este, într-un fel, un *corp*. Fie că e formată din supuși inegali sau din cetăteni egali, fiecare membru trăiește în același timp propria sa viață și viața comunității.”¹⁴

Acestor *logici* – a *organismului*, desemnată prin subordonare funcțională a părții față de întreg, și a *corpului*, în care fiecare element (*parte*) este în același timp el însuși și întregul și trăiește deopotrivă viața sa și a întregului, evidențiate de Manent – credem că li se poate adăuga încă un model, să-i spunem, al *logicii trupului*. Această *logică a trupului* întemeiată pe înomenirea Fiului Lui Dumnezeu fiind într-o orientare iconică, eshatologică, expresie a theosis-ului (a îndumnezeirii), a transfigurării, nu exclude *logica organismului* și nici *logica corpului*, ci le integrează, le împlinesc și le transfigurează. E lipsed că în acest sens trupul nu poate fi confundat cu biologicul, ci el implică deopotrivă și realitatea sufletului, ca realitate în sine, și a corpului (organism biologic), exprimând omul ca întreg, iconizat însă, îmbrăcat în transfigurarea harică.

Această *logică a trupului*, *logică iconică*, ar reieși, mai degrabă, dintr-o înțelegere a omului ca micro-theos și nu ca microcosmos, cum ar putea lăsa să se înțeleagă *logica corpului*, dintr-o

¹³ R. Dworkin consideră în atacul său contra pozitivismului în general că judecătorii în raționamentele lor nu pot lua în considerare doar regulile în sensul strict al termenului *ci*, de asemenea, și alte tipuri de standarduri precum *principiile* sau *politice*. *Principiile*, consideră el, sunt standarde la care judecătorii trebuie să recurgă pentru că sunt o „exigență dictată de către justiție, echitate sau alte dimensiuni morale”. *Politice* definesc „un scop de atins, adesea cunoștința ameliorării vieții economice, politice sau sociale ale comunității.” (C. Leben, op. cit., 29).

¹⁴ Pierre Manent, *O filozofie politică pentru cetățean*, edit. Humanitas, 2003, p. 221.

antropologie ce rămâne pe calea de mijloc evitând două extreme: omul este de esență divină sau omul este de aceeași esență cu cosmosul. Aceste *logici* diferite operează generând *ordini* diferite.

„Perplexitatea noastră răspunde ciudatei dualități a cetății grecești, care reunește inegalitatea extremă și egalitatea extremă. Această dualitate derivă din diviziunea între *ordinea familiei* și *ordinea cetățeniei*, ce derivă ea însăși, am putea spune, din diviziunea între *corp** și suflet, dintre *ordinea și logica corpului* și *ordinea și logica sufletului*. Ceea ce e curios, ba chiar foarte curios, este că în continuarea istoriei, după cetățile grecești și republica romană, aceste două logici nu vor mai fi niciodată reunite, ci se vor desfașura succesiv. Într-adevăr, istoria Europei, sau a Occidentului, a fost mai întâi desfașurarea *logicii corpului și a familiei*, apoi a *logicii sufletului și a cetățeniei*. Si aici, pentru a înțelege specificitatea situației prezente, este important să-i reconstituim geneza, mai exact să înțelegem că democrația noastră caută să instituie o *ordine politică* și deci eliberată – pentru a relua expresia lui Claude Lefort – de orice *încorporare*, o ordine politică și umană *pur spirituală*. Această idee merge împotriva aparențelor – oare societatea noastră nu face mult loc *corpului* și deloc *sufletului*? – dar cred că am să vă pot arăta că în realitate societatea noastră este, în istoria occidentală, aceea care reduce cel mai sistematic locul și rolul corpului, care-l disprețuiește cel mai mult.”¹⁵

Creștinismul a adus nu numai o împăcare a *ordinii și logicii corpului* cu *ordinea și logica sufletului*, ci și o transfigurare și o depășire a lor într-o nouă *ordine și logică a trupului*.

Prin urmare, nu credem împreună cu Manent că cele două logici și ordini a corpului respectiv a sufletului au avut doar succesiunitate și nu și concomitență în istorie, după cetățile grecești și republica romană. *Logica corpului* credem că poate fi considerată model și asociată familiei după desacralizarea acesteia, laicizare desfașurată într-o dinamică fără precedent, mai cu seamă în Occident, după Revoluția franceză. În fapt creștinismul inserând familia într-o mișcare întru *logica și ordinea trupului*.

Pe de altă parte, Revoluția din 1789 nu credem că a adus o cetățenie având ca model o *logică a sufletului*, decât în măsura în care se face confuzie între rațiunea discursivă abstractizantă și suflet. Rațiunea fiind mai degrabă o lucrare a sufletului (într-o formulă palamită, creștin răsăriteană) ce poate tinde la o autonomizare substitutivă a acestuia cu efecte și consecințe nocive depersonalizante și destructurante asupra integrității omului.

Sufletul, ținând de un apofatism antropologic, are un mod relațional specific, fiind suport de consistență ontologică în relaționalul interpersonal.

Nu credem că *democrația noastră*, cum spune Manent, caută să instituie o *ordine politică* eliberată de orice *încorporare*, o *ordine politică pur spirituală*, ci, mai degrabă, această ordine ce se dorește a se institui credem că este o *construcție* ce ia în considerare corpul (nu însă din perspectiva *trupului*) și *spiritul*, acesta mai degrabă înțeles în sensul abstracțiilor rațiunii, ca o *dedublare* a sufletului, și deci contrar *logicii trupului*.

M. Sayah afirma într-o conferință că „Dreptul ridică în fapt două probleme: cea a raportului dintre om și mediul său (corp social) și cea a raportului dintre om și corpul său. (...) Într-o societate laică, Dreptul face din om referentul, iar demnitatea este cea care devine fundamental.”¹⁶

Sayah atrage atenția că *demnitatea umană* și *demnitatea persoanei* nu se confundă. În mod paradoxal odată cu laicizarea dreptului se caută o *sacralizare* a demnității.¹⁷

¹⁵ idem, p. 219.

* în unele traduceri, termenul de „corps” este tradus prin „trup”, însă pentru noi termenul „trup” are altă conotație decât cel de „corp”.

¹⁶ Synthèse d'après la conférence de M. SAYAH Maître de conférences (Droit) à l'Université de Grenoble. 12/04/00, E. Angellier.

¹⁷ Se pose la question de la laïcisation du Droit et de recherche d'une „sacralisation” de la dignité. Le fondamental, qui remplace le sacre, implique et garde la sanction que prononçait le sacre dans un société plus religieuse.

În democrațiile occidentale sistemele de valori dominante se inspiră din ideologia drepturilor omului și predică drept crez fundamental respectul absolut față de demnitatea umană.

Gilles Lebreton notează în *Ordinea publică și demnitatea persoanei umane: o problemă de frontieră* că: pretutindeni unde *ordinea publică* este expres invocată, *dennitatea umană* nu este departe. Această insistență de a plasa *ordinea publică* sub patronajul *dennității umane* pune probleme, căci, spune Lebreton, conceptul de *dennitate umană* are mai multe sensuri contradictorii.¹⁸

Lebreton consemnează în principal două concepții ale demnității: de o parte una *individualistă*, iar de altă parte o concepție, numită de el, *specifică*. Concepția *individualistă*, cea mai clasică în dreptul francez, definește demnitatea ca o valoare eminentă atașată fiecărui individ, de caracter unic, de neînlocuit în desăvârșirea sa personală. Ea leagă consubstanțial demnitatea și libertatea. În opozиie cu această concepție centrată pe individ, concepția *specifică* consistă în a defini demnitatea ca o valoare eminentă atașată ființei umane în calitate de membră a speciei umane. Această concepție secundă, care are obiectiv prezervarea speciei, o ia înaintea griji care favorizează desăvârșirea individului. În fond aici, în această concepție secundă, veritabilul depozitar al demnității este *umanitatea mai mult decât omul, specia mai mult decât persoana*. Acest model al demnității are ca referent *umanitatea*. *Umanitatea* are ca suport demnitatea!

În această direcție **Bernard Edelman consideră conceptul de demnitate situat pe alt plan decât drepturile omului**.¹⁹ El prezintă *Umanitatea* ca o reuniune simbolică a tuturor oamenilor în ce au ei în comun, o apartenență la un gen, genul uman.²⁰

B. Edelman investește conceptul de demnitate cu valoare absolută și consideră că filosofia drepturilor omului și filosofia demnității sunt paradigmă diferite.

Într-o afacere celebră, procesul Barbie, Curtea de Casație a recunoscut că demnitatea nu este legată de Drepturile omului. *Incriminarea de crime contra umanității* este considerată conformă cu principiile generale de drept recunoscute de către națiunile civilizate și (prescripția) nu intră în categoria Drepturilor omului și a libertăților fundamentale.²¹

Un alt exemplu, tras din decizia Benetton, confirmă o anume confruntare între *principiul demnității* și alte principii, în cazul respectiv *libertatea de expresie*, confruntare ce are ca și concluzie faptul că *dennitatea* are superioritate asupra *libertății de expresie*.²²

Contra ceea ce susțineau unii, că din confruntarea cu *libertatea de expresie* conceptual de *dennitate* ieșe slăbit de puteri, Edelman susține că tocmai această confruntare dă conceptului de demnitate veritabila sa dimensiune și veritabila sa eficiență.²³

¹⁸ Gilles Lebreton, „Ordre public et dignité de la personne humaine: une problème de frontière” în Marie-Joelle Redor, „Ordre public ou ordres publics? Ordre public et droits fondamentaux”, Bruxelles, Bruylant, 2001, p. 354.

¹⁹ Bernard Edelman, „La dignité de la personne humaine, un concept nouveau”, éd. Dalloz, Paris, 1997, p. 29 „En deux mots, si la liberté est l'essence des droits de l'homme, la dignité est l'essence de l'humanité.” Autant dire que l'Humanité se situe sur un autre plan que celui des droits de l'homme sur le plan, a-t-on dit, d'un droit naturel supra-national-et que la dignité, par voie de conséquence, échappe aussi à la sphère des droits de l'homme.”

²⁰ Op. cit., p. 28.

²¹ Op. cit., p. 29.

²² B. Edelman op. cit., p. 34

²³ În fapt era vorba de afișe publicitare ce arătau un corp fracționat și stampilat cu HIV, fapt sesizat de bolnavii de SIDA, și nu numai. „À cette occasion, la Cour de Paris, saisie, entre autres, par certains malades du sida, jugeait notamment que: „en imposant au regard, en des lieux de passage public forcé ou dans certains organes de presse, l'image fractionnée et tatouée du corps humain, les sociétés appelantes ont utilisé une symbolique de stigmatisation dégradante pour la dignité des personnes atteintes de manière implacable en leur chair et en leur être, de nature à provoquer à leur détriment un phénomène de rejet ou de l'accentuer: qu'elles ont de la sorte abusé de leur liberté d'expression.” (op. cit., p. 33).

Din exemplul relativ la cazul *lancer de nain* și hotărârile luate de Consiliul de Stat, Edelman decriează sensul profund al respectivelor hotărâri, și anume: individul nu se poate exclude el însuși din umanitate și consumămantul său este subordonat calității sale de ființă umană. Pe scurt, omul nu este liber să renunțe la calitatea sa de om, consimte Edelman.²⁴

Se pune în scenă astfel o Miză nouă, aceea a protecției individului contra lui însuși. (!?)²⁵

În acest sens, practicile ascetice de austерitate, postul sau izolarea, pot fi percepute astăzi ca tratamente inumane sau atentate la demnitatea persoanei umane, caracterul lor tradițional neexonerându-le de această bănuială? – întrebă P. Roland.²⁶

Chestiunea a fost pusă și rezolvată în practicile de excizie, tradiționale în societățile de origine dar percepute ca mutilare în Europa și calificate în Franța de către Curtea de Casație ca mutilare. Un judecător administrativ francez nu a ezitat să considere excizia practicată contra voinței asupra unui copil sau a unei persoane adulte tratamente inumane în sensul articolului 3 al Convenției europene. *Ne putem afla deci în fața unei noi percepții comune a intolerabilității.*²⁷

Gilles Lebreton îl consideră pe Edelman purtătorul de cuvânt al unui jusnaturalism antimodern ce face ca demnitatea să plaseze Umanitatea în centrul ordinii juridice.²⁸ **Apărarea demnității nu are de a face cu libertatea individului ci cu apartenența acestuia la Umanitate.** Aceasta perspectivă asupra conceptului de demnitate justifică funcția liberticidă a acestuia și realizarea astfel a *purificării* sale.²⁹

Până în 1995, în Franța, demnitatea persoanei umane era o componentă a *moralității publice*, care la rândul ei era unul din cei patru mușchetari ai *ordinii publice* alături de liniștea publică (contra zgromotelor, manifestațiilor intempestive), securitate (contra riscurilor de accidente) salubritate (contra atentatelor la igienă). În această schemă demnitatea nu era perceptă ca un concept absolut, ci ca o noțiune eminentă relativă și contingenta.

După 1995, **din componentă a moralității publice demnitatea devine o concurentă a moralității publice** și este considerată un *concept absolut*, depășindu-și caracterul relativ și contingent.³⁰ Acest nou concept de demnitate tinde să fie nu o parte a *moralității publice*, nici a cincea componentă a *ordinii publice*, ci a patra componentă a *ordinii publice*, în locul *moralității publice*.³¹

În fața tribunalului persoanele bolnave de SIDA au invocat atentatul la viața lor privată, au scos în evidență că expunerea juridică a maladiei lor este resimțită ca o violare a intimității lor. Propoziție neprimită, pentru că respectul la viața privată, cum avea să susțină tribunalul, nu vizează decât singure atentatele la viața privată susținute personal de către titularul dreptului. Altfel zis, în determinarea drepturilor persoanei – drept derivat din persoana umană, și în ultima instanță din drepturile omului – reprezentarea abstractă a corpului uman, nu se poate individualiza într-un corp privat. „Une antinomie absolue existe entre un «monopole individuel» et une atteinte générale.” Op. cit., p. 33.

Dar, în fața Curții bolnavii aveau să susțină că afișele prezentau într-un mod degradant persoanele bolnave de SIDA, le exclud din comunitatea umană. Altfel spus ei nu se situa acum pe planul vieții private, ci pe cel al „Umanității”. În acest sens cererea putea fi perfect primită pentru că ei revendicau apartenența lor la umanitate, spune Edelman.

²⁴ Op. cit., p. 32.

²⁵ Patrice Rolland, „Ordre public et pratiques religieuses” în Jean François Flauress, „La protection internationale de la liberté religieuse”, Bruylants, Bruxelles, 2002, p. 270.

²⁶ P. Rolland, op. cit., p. 268.

²⁷ P. Rolland, op. cit., p. 269 „On pourrait donc rapidement se trouver devant une nouvelle perception commune de l'intolérable que pourrait être amené à prendre en compte le juge européen.”

²⁸ G. Lebreton, op. cit., p. 365.

²⁹ G. Lebreton, op. cit., p. 366.

³⁰ G. Lebreton, op. cit., p. 360.

³¹ Idem.

Lebreton consideră că *noua demnitate* transformă potențial ordinea publică în instrument de opresiune a libertăților.³² *Ordinea publică*, din vocația inițială de a fi instrumentul de menținere a păcii sociale riscă să devină, sub emergența noii sale componente un instrument de instaurare a unei *ordini morale* în mâinile autorității poliției administrației generale.³³

Se vorbește de o *ordine morală* pentru că autoritățile poliției (și judecătorii) utilizează de prerogativele lor nu pentru a face să se respecte *moralitatea publică*, ci pentru a impune în societate propriile lor concepții morale. *Moralitatea publică* vine de jos, *ordinea morală* vine de sus, dinspre judecători pentru care *noua demnitate* este expresia voinței lor de a instaura această *ordine morală*, spune Lebreton.³⁴

Prin urmare, această nouă *ordine morală* este diferită de *morală publică* și se întrece pe sine depășind *ordinea publică*. Se impune de sus, în chip paradoxal, mai cu seamă prin intermediul judecătorilor, al căror rol capătă de acum o coloratură morală, căci devin păzitori ai *Umanității* în virtutea apărării *demnității umane* ca valoare, de acum, sacră.

Revenind la P. Manent, credem că unei astfel de *ordini politice*, numită de Lebreton *ordine morală*, i se atribuia eliberarea — după expresia lui C. Lefort — de orice *încorporare* și caracterul *pur spiritual*. Nu credem însă, cum spuneam mai la început cu referire la această ipoteză, că acest tip de ordine ar fi doar *pur spirituală*, și că nu ar tinde să dea un contur corporal unei mulțimi masificate din perspectiva *Umanității*, a *demnității umane* (și nu a *demnității persoanei umane!*).

Corpul uman, de asemenea poate fi tratat juridic din perspectiva aglutinării acestei *nouă ordini morale a Umanității* ce proclamă interdicția excluderii umanității din om. Acest concept de *umanitate*, ca reuniune simbolică a oamenilor în ceea ce au în comun, este o formă abstractă, ce poate propune imagini unificatoare, proiecții onirice, luminate de un nimbus dorit absolut. Plierea însă a acestui concept pe realitate poartă în sine un risc al agresării, al violării, al uniformizării concretului divers. Relațiile interumane în acest caz pot fi coordonate și structurate prin raportare a individualului la *comunul generic* de sacralitate simbolică, devenind astfel mediate, derivate, ricoșate pentru a nu risca crima de *lez-umanitate*. Arbitrarea acestor relații interumane, evaluarea conformării sau neconformării lor cu modelul de unificare generică revine judecătorilor. Arbitrarea lor însă nu mai ține de o competență și pregătire strict juridică ci, în mod firesc, de o «știință» a gestionării obedienei omului în fața *Umanității*.

Nu este împede prin ce *căii și mijloace* judecătorul își poate dobândi o astfel de autoritate exemplară de reprezentant și apărător al *Umanității*, căci o astfel de funcție nu poate fi recunoscută, credem, decât în baza unui temei de credibilitate. În altă perspectivă decât a *Umanității* ca un comun simbolic, anume aceea a *persoanei umane ca unicitate singulară și universală* deopotrivă, ca *general întrupat în particular*, ca *divers conținând comunul*, ordinea ca finalitate, realizarea corpului social este diferită. Altfel spus în relațiile inter-personale comunul dă realitate capacitatea de relație unice, singulare, iar relaționarea exprimă distincția, diversitatea ontologică în conținutul comunului.

Întorcându-ne la modelele tradiționale ale ordinii, îl cităm pe Pierre Manent cu privire la *ordinea predemocratică*: „Cum să caracterizăm ordinea predemocratică? Prin anarhie feudală? Prin inegalitatea ordinelor? Prin puterea regilor? Prin domnia religiei? Printr-un amestec al tuturor

³² Op. cit., p. 362.

³³ Idem.

³⁴ Op. cit., p. 365.

acestora? Dar în ce proporții? Singurul mod de a o defini printr-o trăsătură sintetică, ce-i rezumă esența, este de a o defini ca *ordine a filiației*.³⁵

Astfel acea ordine a Vechiului Regim ce era, după cum am văzut, structurată printr-o *logică a încorporării* are caracteristică esențială *filiația*, este desemnată deci și ca *ordine a filiației*.

„Locul fiecărui în societate este în principiu determinat prin naștere; numele și bunurile sunt dobândite prin moștenire. Nu există, în fond, decât familii, bogate sau sărace, de rând sau nobile, dar fiecare condusă de capul familiei. Spre deosebire de cetatea antică unde, cum am văzut, capii de familie participă în mod egal ca cetăteni într-un același spațiu public, aici nu există în realitate un spațiu public, capii de familie sunt inegali, ei constituie un lanț, spune Tocqueville, care merge de la țăran la rege. Sau trebuie spus că ceea ce e public e analogia familială, *logica filiației și a paternității*, faptul că prin întregul corp politic circulă aceeași reprezentare a legăturilor umane: tatăl de familie cel mai sărac este în principiu rege în familia lui, regele cel mai ursuz este în principiu tatăl poporului său, ori mai degrabă al popoarelor sale. În cele din urmă, publică este persoana sacră, corpul regelui.”³⁶

E de remarcat că și poziționarea socială reflectă și păstrează un memorial al Originii. Moștenirea, în acest sens, exprimă ca relational, și continuitate (discontinuă prin distincții!) și permanență (în devenire!). Însăși esența filiației revelează o identitate distinctă dar purtătoare de memorii ale originii ce evidențiază identitatea alterității și relationalul implicit, dar și necesitatea relationalului actualizat explicit. Filiația exprimă și o asemănare cu originea, dar și o diferențiere de aceasta. Presupune o stabilitate mobilă. În sens creștin însă, există *două filiații* din perspectiva a două nașteri din două origini diferite (dar necontrare!), o filiație *de jos* (prin naștere pământească) și o filiație *de sus* (prin naștere cerească).³⁷

Nu credem însă că nu există un spațiu public, chiar dacă acest spațiu era altfel ordonat, altfel orientat, altfel structurat, ca spațiu comunitar, familiar, ca o extensie a celui eclezial și al celui familial.

Spațiul public reflectă un comun al înrudirii, activ și real, desfășurat dintru și întru *logica filiației și a paternității* (din perspectiva dublei origini!), și nu doar un substitut abstract de reprezentare analogică a modelelor legăturilor arhetipale interumane. Spațiul public nu era vid, ci era un loc al prezenței corpului social supus permanentei extensiei transfigurative a trupului eclezial. Regele era cap al corpului social, ca cel mai important mădular, dar nu numai persoana lui era publică, ci și comunitatea supușilor ce structura corpul social. Pe de altă parte, capii de familie putem spune că erau paradoxal și inegali și egali. Erau egali prin faptul că încorporau aceleși arhetipuri de paternitate, de filiație, de *demnitate împăratăescă* (ca fii ai împărației cerești și ai celei pământești, în măsura în care împăratul (regele) era considerat și tată al poporului) și nu în ultimul rând că fiecare era (cel puțin din perspectiva creștinismului ortodox) purtător al aceluui chip al preoției universale, arhetip al jertfei de sine și al împărtășirii și slujirii lui Dumnezeu și făpturii. Erau inegali prin diferențele și ierarhiile de rang, de nume, de cinstire, de bunuri (și spirituale și materiale să spunem) moștenite sau dobândite.³⁸

³⁵ P. Manent, op. cit. p. 219.

³⁶ Idem.

³⁷ Nașterea *de sus* prin Botez este o naștere reală, tainică ca fii ai Tatălui Cereșc. Filiația este o 'dublă' deschidere către două origini.

³⁸ „Familia este desigur înrădăcinată în corpuri, în cauzalitatea generală, dar și în particularitatea contingentă a corporilor. Ei bine, logica analogică a acestei asociieri de familii culminează în corpul regelui, corpul sacru al

Familia este înrădăcinată și în *trupul mistic al Bisericii*, și, în acest sens, este și sub incidența *logicii trupului* nu numai sub *logica corpului*. Asta înseamnă că nu numai persoana și corpul regelui trebuie văzute «în contextul, rezonanța și aura persoanei și trupului lui Cristos», ci și familia, propriu-zis fiecare persoană umană. În această perspectivă, nu doar fecunditatea regelui conservă corpul politic, ci și rămânerea eficientă în *contextul Lui Hristos*, deci permeabilizarea, impregnarea *logicii corpului* de *logica trupului*, a *filiației umane* de *filiația dumnezeiască*, neocultarea corpului politic de lucrarea transfiguratoare a Trupului mistic al lui Hristos. Corpul regelui, corpul politic nu trebuie să fie doar o imitație a trupului Lui Hristos, ci trebuie implicat real într-un proces dinamic de asemănare (*theosis*).

Reflectând la forma acestei *ordini a încorporării*, Manent afirmă că nu e doar o *construcție culturală*, ci că își „extragă forță, capacitatea de a dura, pregnanța, într-o manieră universală, din aceea că e înrădăcinat în *faptul natural*, în faptul care rezumă pentru ființele umane natura, și anume procreația și filiația. Chiar și în ordinea noastră democratică – complet diferită, vom vedea, de *ordinea filiației* și, într-un sens, radical opusă acesteia – se observă încă un viu interes pentru genealogii.”³⁹

Noi credem că această *ordine a încorporării* nu este înrădăcinată doar în faptul natural, ci și într-un fapt supranatural, ce este arhetipal. Nașterea și filiația transcendentală.⁴⁰

Manent crede că această *ordine a încorporării* a dispărut. Mai exact, crede că ea a fost în mod deliberat distrusă. Claude Lefort formulează sensul precum și caracterul enorm al acestui proces:

„Vechiul Regim e alcătuit dintr-un număr infinit de mici corpuri care le procură indivizilor repere identificatoare. Iar aceste mici corpuri se dispun în sâmul unui mare corp imaginär căruia corpul regelui îi furnizează replica și îi garantează integritatea. Revoluția democratică, mult timp subterană, explodează când corpul regelui e distrus, când capul corpului politic cade, când, în același timp, corporalitatea socialului se dizolvă. Atunci se produce ce aş putea să numesc o dezincorporare a indivizilor. Fenomen extraordinar.[...]

De ce este un *fenomen extraordinar*? Pentru că *logica socială* se inversează, ca să spunem așa: în vreme ce societatea anterioară se organiza pentru a-și uni membrii, în vreme ce totul, în interiorul ei, era menit să reprezinte și să consolideze *legătura socială*, societatea noastră se organizează astfel încât să-șidezlege membrii, să le garanteze independența și drepturile. Într-un sens *societatea noastră se vrea o di-societate*. Într-adevăr, un fenomen extraordinar!”⁴¹

Totuși, societatea democratică nu merge până la capătul tendințelor care o caracterizează, teama de descompunere dovedindu-se nefondată, căci descompunerea sa continuă este urmată de o recompunere continuă.

regelui, corpul sacru al regelui care-i vindecă pe scrofuloși, care, mai ales, dă regatului un rege și ca să spunem așa, produce monarhia dând naștere unui succesor. **Corpul regelui, a cărui fecunditate conservă corpul politic, este, dacă-mi pot permite o asemenea formulă, inima corpului politic.**

Această ordine a încorporării ni se pare astăzi bizară și barbară, ni se pare ciudat și penibil de fizică. De altfel, am simplificat mult prezentarea, fiindcă ar trebui să ținem seama de factorul religios și teologic, de faptul că persoana și corpul regelui sunt văzute din perspectiva cristică, în contextul, rezonanța și aura persoanei și trupului lui Cristos.”, P. Manent, op. cit., p. 220.

³⁹ P. Manent., op. cit., p. 221.

⁴⁰ „Logica încorporării are un alt aspect, mai greu de surprins și de descris, dar poate și mai important. Aceste observații ne ajută să înțelegem și să măsurăm forța ordinii încorporării, care unește și consolidează una prin alta ideea fizică a corpului ce zămislește sau dă naștere și ideea spirituală, unii vor spune mistică, a corpului ca prezență și viață a întregului în parte.” Idem.

⁴¹ Op. cit., p. 222.

„Dar care este noul principiu al unității sale, de vreme ce nu mai e *încorporarea*? Este *reprezentarea*. ***Ordinea reprezentării a urmat ordinii încorporării?***”

Unitatea este un memorial cărnia omul cu greu i se poate sustrage.

De două secole această organizare politică a democrației ne apare ca fiind singura cu adevărat rațională, conformă cu drepturile omului. Deși nemulțumiți adesea că suntem prost reprezentați, este menținută înaintea noastră ca o formulă mai mult decât satisfăcătoare, este indus faptul că este într-un fel singura politică imaginabilă. Ea continuă să aibe ceva misterios, spune Manent.⁴²

Încă Rousseau, ostil ideii de reprezentare, atrage atenția asupra ciudăteniei principiului reprezentativ cu argumentul simplu: „voința nu se reprezintă; este sau ea însăși sau este altceva; cale de mijloc nu există.”

„Voința membrilor societății produce noua legătură politică, în orice caz o validează în alegeri. Dar unde este această voință? Fie se găsește încă în membrii societății, și atunci noua legătură politică încă nu e creată; fie nu se mai găsește în membrii societății, a trecut în noul corp politic, în noile instituții politice, și deja nu mai e voința membrilor societății. Sau, pentru a relua o analogie propusă anterior, ar trebui oare să ne gândim că voința membrilor societății creează într-un fel continuu corpul politic, tot astfel cum Dumnezeu creează continuu lumea în filozofia lui Descartes?” – întrebă Manent.

Rousseau a insistat asupra faptului că o imagine coerentă a puterii politice cere o recunoaștere explicită și oficială a faptului că suveranitatea își are originea în popor și că ar trebui să rămână acolo. După părerea lui, *suveranitatea nu poate fi reprezentată sau înstrăinată*.⁴³ Pentru a percepe poziția lui Rousseau, este important să distingem *voința generală* de *voința tuturor*; este o diferență, argumentează el, dintre suma judecăților despre binele comun și simpla adunare a fantaziilor personale și dorințelor individuale.⁴⁴

Generată de către popor în postura lor de cetăteni, formată prin judecăți deliberative despre binele comun, *voința generală* era ***persoana artificială***. (Aceasta era *personificată* de executiv.)

„Rousseau a plasat însă comunitatea (sau o majoritate din ea) în poziția de a domina cetățenii individuali – comunitatea era atotputernică și, deci, suveranitatea poporului putea ușor distrugă libertatea indivizilor (...) Astfel Rousseau a compromis distincția dintre stat și comunitate, guvern și popor, dar în direcția opusă față de Hobbes. (...) Hobbes a plasat statul într-o poziție atotputernică față de comunitate, relația dintre puterea statului și puterea poporului a fost rezolvată prin subordonarea puterii poporului față de cea a statului. (...) În cele din urmă statul era predominant în toate sferele, autorizat să reprezinte toți indivizii și în pericol de a absorbi toate drepturile publice și private.”⁴⁵

„Hobbes a fost, totuși, primul care a înțeles pe deplin natura puterii publice ca un tip special de instituție – un *Om Artificial*, permanent și dând viață și mișcare societății și corpului politic.”⁴⁶

Se creează un raport unic de autoritate – raportul de la suveran la supus – și se va stabili o putere politică unică: puterea suverană sau suveranitatea – folosirea autorizată și legitimă a puterii statului de către persoana sau grupul stabilit drept suveran.⁴⁷

⁴² Op. cit., p. 225.

⁴³ D. Held, *Democrația și ordinea globală*, edit. Univers, 2000, p. 61.

⁴⁴ idem.

⁴⁵ op. cit., p. 62.

⁴⁶ ibid., p. 56.

⁴⁷ Supușii ar avea obligația și îndatorirea să se supună suveranului; căci poziția de „suveran” este produsul acordului lor, și *suveranitatea* este o calitate a acestei poziții acceptate, mai degrabă decât a persoanei care o ocupă.

Suveranitatea este inherentă sub forma sau *Persoana* distinctă a puterii publice; suveranul acționează în numele acestei persoane, adică în numele statului.⁴⁸

Locke a dat formă unei doctrine care era în contradicție, în aspectele fundamentale, cu conceptul hobbesian al statului, și care avea să aibă o influență considerabilă asupra lumii politice democratice. Căci stipula că puterea supremă era dreptul inalienabil al poporului; că supremația guvernamentală era o supremație delegată bazată pe încredere; că guvernul se bucură de autoritate politică deplină atâtă vreme cât această încredere avea o susținere; și că legitimitatea guvernului sau dreptul de a conduce puteau fi retrase dacă oamenii considerau acest lucru necesar și potrivit, adică dacă drepturile indivizilor și *scopurile societății* erau în mod sistematic încălcate.⁴⁹

„După cum se exprimă Locke, *Comunitatea își menține perpetuu o Putere Supremă* asupra prințului sau a corpului legiuitor.”⁵⁰

Consumțământul este o noțiune crucială în scările lui Locke. Guvernul conduce și legitimitatea lui este susținută prin *consumțământ*.⁵¹

Este important de remarcat din aceste considerente că *revoluția democratică*, și odată cu ea statul modern, introduce niște *construcții*, niște *structuri artificiale*, generate de raporturi și relații nu mai puțin artificiale, în fond superficiale. Statul ajunge să fie definit independent de supuși și conducători, cu anumite particularități proprii, devine o *persoană artificială*, distinctă de persoana sau adunarea care trebuia să îi ofere suportul său să o reprezinte.⁵²

„Central ideii statului modern este o *ordine impersonală*.⁵³

Artificialitatea relațiilor, raporturilor, exprimă de fapt caracterul impersonal al legăturilor umane, fie ele politice, sociale, juridice etc. Aceasta ne face să considerăm mai propriu *ordinii reprezentării* caracterul impersonal și pseudospiritual decât cel sufletesc de care vorbește Manent.⁵⁴

Golul realizat de ampla minare de către *revoluția democrată* a comunității regatului, investită cu sacrul-comunitate politică, corp mistic, începe să fie umplut prin procesul de reprezentare, de personificare (personaje, nu persoane), impunându-se noi modele de sociabilitate ale personajelor ca actori politici, sociali, mediatici etc.

⁴⁸ „Conferirea drepturilor autoguvernării este baza, argumentează Hobbes, *unității tuturor* – o unitate care trebuie să fie susținută de către suveran. Conferirea instituie *Persoana artificială* sau statul care el însuși trebuie adus la viață printr-un proces de personificare sau reprezentare. În vreme ce suveranitatea este creată de actul conferirii, poziția de suveran este formată prin conferirea dreptului de personificare”. op. cit., p. 57.

⁴⁹ ibid., p. 60.

⁵⁰ idem.

⁵¹ „Consumțământul ar putea fi interpretat ca sugerând că doar acordul personal mereu activ al indivizilor ar fi suficient să asigure supunerea, adică să asigure autoritatea și legitimitatea guvernului. Totuși, pare să fi gândit consumțământul activ al indivizilor ca fiind crucial numai pentru inaugurarea inițială a unui stat legitim. Ca atare *consumțământul* ar trebui să decurgă din deciziile *reprezentanților poporului*, atâtă vreme cât ei susțin domnia legii și câștigă încrederea cetățenilor.” Op. cit., p. 59.

⁵² op. cit., p. 53.

⁵³ idem.

⁵⁴ „Principiul reprezentativ, luat în esență sa, constă în a vrea să produci legătură politică, în general legătură socială și umană, numai prin voință, adică numai pe baza sufletului. Epoca noastră nu este poate foarte religioasă, dar, în ordinea politică și socială, ea este foarte 'spiritualistă'. Vrem ca toate legăturile noastre, fie ele și corporale, să-și aibă originea, cauza și durata într-o decizie pur și suveran spirituală. În ordinea politică, socială și morală, vrem să fim îngeri.” C. Lefort, *Invenția democratică*, edit. Paralela 45, Pitești, 2002, p. 147.

„Democrația inaugurează experiența unei societăți insesizabile, necontrolabile, în care poporul se va numi suveran, desigur, dar în care el nu va înceta să fie discutabil în identitatea lui, în care aceasta va rămâne latenta. (...) E drept că această societate suscita un discurs multiplu, care încearcă să o înțeleagă și că în acest sens ea apare ca obiect, ca urmare a faptului însuși că ea nu mai este întipărită în ordinea naturii sau într-o *ordine supranaturală*”⁵⁵

Paradoxal, deși s-a impus printr-o pulverizare a *vechii ordini*, este remarcabil discursul ce se exercită dintru începuturi „înfruntând amenințarea unei descompuneri a societății ca atare. Instituțiile și valorile proclamate: Proprietatea, Familia, Statul, Autoritatea, Patria, Cultura sunt prezentate ca metereze împotriva barbariei, a forțelor necunoscute din exterior care pot distrugе Societatea, Civilizația. Tentativa de sacralizare a instituțiilor prin discurs este pe potriva **pierderii substanței societății**, a înfrângerii corpului.”⁵⁶

Lefort sesizează niște consecințe ce pot deveni absurde și monstruoase prin faptul că odată cu *revoluția democrată* „indivizii ar putea deveni unități contabile pentru un sufragiu universal, care ar face cât acest universal investit în corpul politic. Lefort consideră că „pericolul numărului e mai mult decât pericolul unei intervenții a maselor pe scena politică; ideea numărului ca atare se opune celei a substanței societății. Numărul descompune unitatea, nimicește identitatea”⁵⁷

Totalitarismul tinde să resolidarizeze puterea și societatea, să șteargă semnele diviziunii sociale, să alunge indeterminarea care bântuie experiența democratică. „Această tentativă, pe care nu am putut decât să o întrezăresc, se alimentează și ea dintr-o sursă democratică și duce la deplina sa afirmare ca ideea unui Popor-Unu, ideea Societății ca atare, purtând cunoașterea ei însăși, transparentă față de ea însăși, omogenă, ideea opiniei de masă, suveran normativă, ideea statului tutelar. **Odată cu democrația și împotriva ei se reface astfel corpul. Trebuie să mai precizăm că ceea ce se reface este întru totul diferit de ceea ce se destrămase odinoară.**”⁵⁸

P. Magnette arată, în timpurile recente, spre un *deficit de democrație* și spre o diluare a suveranităților popoarelor în construcția europeană, și, afirmăm noi, o *evitare a consumămantului individual* (factor decisiv în democrațiile de odinoară), deci a participării reale, și, implicit, o criză a legitimității la nivelul construcției europene, nu mai puțin marcată de impersonalismul legăturilor și artificialitatea unității construite.

Corpul european, construcție artificială (supraomul de masă), este un corp impersonal gata să celebreze eliberarea ultimă de ordinea supranaturală, evadarea definitivă din ordinea naturală și, precum odinoară budismul, abolirea substanței în detrimentul atributelor, a proceselor emergente, efemere și contingente, a relațiilor dependente epidermatice.⁵⁹

⁵⁵ C. Lefort, op. cit., p. 148.

⁵⁶ ibidem. „Cultul ordinii se sprijină pe afirmarea autorității, a multiplelor sale figuri, a enunțului regulilor și a distanțelor corecte dintre cei ce ocupă poziția de stăpân, proprietar, om cultivat, civilizat, de om normal, adult, și **celălalt**, tot acest cult dovedește amețeala ce apare în fața deschiderii unei societăți nedefinite.”

⁵⁷ Op. cit., p. 147. Nu subscriem acestei afirmații a lui C. Lefort cum că numărul descompune unitatea și nimicește identitatea (a se vedea dogma Sfintei Treimi).

⁵⁸ Op. cit., p. 149.

⁵⁹ Creștinismul nu contrapune substanța atributelor și nici viceversa. Iar odată cu formularea teologiei palamite raportul dintre ființă și energii (substanță și atribute) își află o soluție integrată dincolo de contrarietăți și excluderi reciproce.

D. Held. Ordinea cosmopolită.

Democrația participativă. Ordinea internațională. Modelul cosmopolit.

Legea democratică cosmopolită e văzută de D. Held ca un domeniu legal diferit de legile statului și de legile instaurate între un stat sau altul, adică dreptul internațional. „Pentru Kant, susținătorul principal al ideii de *lege cosmopolită*, aceasta nu e un mod fantastic sau utopic de a concepe legea, ci un *adaos necesar* la codul nescris al actualei legi naționale și internaționale, și un mijloc de a o transforma pe aceasta din urmă într-o **lege publică a umanității**.⁶⁰ *Legea cosmopolită*, astfel înțeleasă, depășește revendicările individuale ale națiunilor și statelor și cuprinde toată *comunitatea universală*.

„În cadrele autonomiei democratice, ideea unei comunități cosmopolite poate fi plasată între principiile federalismului și confederalismului” – afirmă Held.⁶¹

Implementarea unei *legi democratice cosmopolite* și *instituirea unei comunități cosmopolite*, comunitate a comunităților democratice „trebuie să devină o obligație pentru democrați, obligația de a construi o structură comună de acțiune politică, transnațională, care să poată sprijini singură, politicele de autodeterminare”.⁶² O desfășurare, devenită obligatorie pentru democrați, cum spune Held, a evenimentelor într-o astfel de direcție ar face ca cetățenia democratică să capete în principiu un statut cu adevărat universal.⁶³

„Pe scurt, *legea publică democratică* stabilește bazele drepturilor și obligațiilor corespunzătoare care decurg dintr-un **angajament față de principiul autonomiei**. Ea stabilește forma și limitele puterii publice – cadrul în care dezbatările, deliberările și politica publică pot fi urmărite și judecate. Reguli, legi, tactici și decizii pot fi considerate legitime, atunci când sunt adoptate în interiorul acestui cadru; adică atunci când au în vedere *binele democratic*. *Principiul autonomiei*, aplicat într-o structură comună de acțiune politică, marchează natura și forma regulii legitime. *Persoana artificială* care constituie subiectul legitim al acțiunii politice este formată adecvat atunci când e consfințită în *legea publică democratică*.⁶⁴

Persoana artificială din centrul ideii de stat modern trebuie revizuită în termenii de bază ai *legii democratice cosmopolite*. În această viziune, autoritatea suverană sau suveranitatea și-ar extrage legitimitatea din această lege: un sistem de putere justificat ar fi un sistem controlat și circumscris de această lege (...) Legea cosmopolită necesită subordonarea „suveranităților” regionale, naționale și locale unui cadru legal atotcuprinsător, dar în interiorul acestui cadru asociațiile se pot autoguverna la diverse niveluri. (...) Modelul de *democrație cosmopolită* constituie fundamentalul legal al unui sistem de autoritate global și divizat – un sistem de centre diverse și suprapuse, formate și delimitate de legea democratică.⁶⁵

„Cu alte cuvinte, autonomia democrată și modelul cosmopolit de democrație necesită consolidarea *principiului autonomiei* și a celor *săpte grupe de drepturi* în domeniul afacerilor politice și economice. Acest lucru cere înscrierea principiilor, regulilor și procedurilor celor săpte grupe în

⁶⁰ Op. cit., p. 270.

⁶¹ Op. cit., p. 273. „Lecția teoretică conform căreia legitimitatea democratică nu poate fi salvată decât la modul transnațional ar putea fi repede învățată în practică, deopotrivă din precedentele stabilite de noua asociere democratică și din dificultatea de a menține o democrație națională solitară.” Op. cit., p. 275.

⁶² Op. cit., p. 275.

⁶³ Op. cit., p. 276.

⁶⁴ Op. cit., p. 274.

⁶⁵ Op. cit., p. 277-278.

regulile și procedurile organizaționale ale companiilor și tuturor celorlalte forme de asociere economică.”⁶⁶

„Şapte grupe de drepturi sunt necesare, prin urmare, pentru a le da posibilitatea oamenilor să participe liberi și egali la reglementarea propriilor asocieri: drepturi de sănătate, sociale, culturale, civice, economice, pacifiste și politice”⁶⁷.

„Luate împreună, cele şapte categorii de drepturi constituie spații interferente în care și prin care *principiul autonomiei* poate fi apărat (...) Reluând un argument anterior, cele şapte categorii de drepturi nu formează o listă infinită de binefaceri, ci mai degrabă precizează condițiile necesare pentru o participare liberă și egală. O condiție fundamentală a democrației este o structură constituțională care să specifice și să apere drepturile din cele şapte sfere. (...) În plus, o structură legală, care să-i recunoască pe cetățeni în deplină lor calitate de cetățeni în toate cele şapte domenii ale puterii, ar putea fi privită pe bună dreptate ca o lege publică democratică.”⁶⁸

În cazul *legii democratice cosmopolite* însăși, grupele de drepturi și obligațiile pe care le cuprinde nu sunt toate realizabile prin același mijloace și prin aplicarea aceluiși program. Deși în cele şapte grupe există posibilitatea unei structuri comune de acțiune politică, distincțiile dintre *nivelurile de autonomie* ideal, accesibil și urgent reprezentă grila interpretativă ce trebuie permanent avută în minte, pentru o democrație practică și clar încadrată, crede Held.

„Astfel, deși cadrul *legii democratice cosmopolite* stabilește **un principiu central de conduită publică**, unele din componentele sale nu vor fi aplicate la nivel accesibil (ca să nu mai vorbim de ideal) pe termen scurt, nici în unele dintre cele mai bogate țări.”⁶⁹

„Totuși, dacă *drepturile și obligațiile democratice* sunt recunoscute ca esențiale în apărarea interesului egal al oamenilor vis-à-vis de *principiul autonomiei* și sunt tratate altfel decât niște angajamente lipsite de scop, atunci *comunitatea internațională* va trebui să facă ceva pentru a le conferi obligativitate legală”⁷⁰.

„**Binele democratic este cadrul de referință pentru formarea conduitei publice**, însă dialectica dintre autonomia ideală și reală, ideală și accesibilă și ideală și urgentă va continua să determine efectele imprecise, care vor exista totdeauna în conducerea democratică practică, de fiecare zi, la diverse nivele.”⁷¹

„Realizarea autonomiei ar trebui mai degrabă văzută ca bazându-se pe *introducerea multiplă* a drepturilor și obligațiilor *legii democratice* în carte organizaționale ale agenților și asociațiilor care alcătuiesc sferele societății politice, economice și civile.”⁷²

Prin urmare, *principiul autonomiei* se află la baza *proiectului de democrație cosmopolită* al *noii ordini globale*. Importanța și justificarea acestui *principiu al autonomiei* sunt „polite și nu metafizice” spune Held citându-l pe Rawls. *Principiul autonomiei* e înțeles politic în sensul în care e vorba de un principiu împământenit în cultura politică publică a unei societăți democratice, ceea ce înseamnă că principiul s-a dezvoltat „ca parte a, și a fost construit pe, resursele conceptuale și

⁶⁶ Op. cit., p. 298.

⁶⁷ Op. cit., p. 229.

⁶⁸ Op. cit., p. 238.

⁶⁹ „Drepturile privind sănătatea, bunăstarea și drepturile sociale, de pildă, necesită pentru a fi implementate resurse financiare substanțiale, iar acestea s-ar putea să nu fie întotdeauna accesibile.” Op. cit., p. 324.

⁷⁰ idem.

⁷¹ Op. cit., p. 325.

⁷² Op. cit., p. 327.

instituționale ale *culturii democratice occidentale* (mișcările sale politice, textele de bază și instituțiile sedimentare) (...) și poate fi detectat cu succes într-una din tradițiile de bază ale democrației occidentale – tradiția democrației liberale.”⁷³ Totuși, D. Held propune un *principiu al autonomiei* pe care îl distinge de principiul autonomiei aflat în centrul proiectului liberal democratic modern, bazat pe autodeterminarea individului și pe guvernare limitată, întemeiat excesiv pe o *rațiune democratică* și o *voință democratică*, pe o autonomie înteleasă ca însușire a ființelor umane de a raționa conștient, de a reflecta asupra lor și a-și hotărî propria soartă, ca gestionari ai propriei vieții în sfera publică sau privată.

Principul autonomiei evidențiat de D. Held cuprinde un câmp de noțiuni implicate în acest principiu. *Principiul autonomiei* e văzut ca un *principiu de legitimitate politică*. Ca un sistem comun de acțiune politică, structură inconsistentă cu acele scopuri sau bunuri, publice sau private, care ar eroda sau submina structura însăși, ca o bază *neutrală* a relațiilor și instituțiilor privite ca imparțiale sau nepărtinitoare față de scopurile, speranțele și aspirațiile personale. „**Drepturile definesc sferele legitime de acțiune (sau inacțiune) independentă**”, „**drepturile mai pot fi definite ca puteri de legitimare**”⁷⁴, au sensul de legitimități. „**Ele reprezintă legitimitatea de a revendica și de a fi revendicat**”, au o dimensiune structurală, stabilind facilități și îndatoriri, sunt și formale și concrete și sunt cu două tăișuri, ținând atât de stat cât și de societatea civilă.⁷⁵

Cele câteva drepturi și obligații care fac eficient *principiul autonomiei* – cel care delimitizează și generează un sistem comun de acțiune politică – se pot defini ca un set de legitimități *autorizante* sau *participative*. Luate împreună, ele pot fi percepute ca un sistem structural – **un set de relații recursive** prin care diferite tipuri de legitimități pot fi legate între ele prin determinarea mijloacelor de participare.⁷⁶ Calitatea de cetățean se exercită în raport cu regulile și resursele unui astfel de sistem. *Principiul autonomiei* acoperă de acest sistem de relații și privit atât ca temelie cât și constrângere a vieții publice, descoperă ceea ce va fi numită *legea publică democratică*.

„Un sistem comun de acțiune politică, făurit după *principiul autonomiei* și a celor câteva drepturi și obligații aferente, determină cadrul participării posibile în care oamenii pot intra și lua poziție în confruntările și dezbatările publice”. În cadrul unei asemenea dezbatări, **decizia legitimă nu este cea care rezultă neapărat din voința tuturor ci mai degrabă din deliberarea tuturor**. Majoritățile, în acest caz nu ar trebui să se poată impună în mod arbitrar asupra celorlalți. *Principiul autonomiei*, precum și setul de drepturi și obligații *autorizante*, sunt mecanismele vieții democratice care îi permit să evolueze în timp.⁷⁷

„*Principiul autonomiei* implementat în *legea publică democratică* ar trebui privit, prin urmare, nu ca un principiu individualist de autodeterminare, în care *sinele* este individul izolat, acționând singur în propriul său interes, ci, mai degrabă, ca un principiu structural de autodeterminare unde *sinele* este parte a colectivității sau *majorității*, legitimat sau constrâns de regulile și procedurile vieții democratice. Autonomia, în acest context, trebuie să inteleasă în relație cu o

⁷³ Op. cit., p. 181.

⁷⁴ Op. cit., p. 178.

⁷⁵ „Drepturile și obligațiile generate de principiul autonomiei sunt cele necesare protejării interesului egal al fiecărei persoane – un interes ce decurge din statutul fiecăruia ca cetățean cu drept comun la autodeterminare.”, ibidem.

⁷⁶ Op. cit., p. 188.

⁷⁷ Op. cit., p. 189.

complexă bază de reguli și resurse – indivizi sunt liberi în mod egal atunci când se pot bucura de o structură comună de acțiune politică.” – afirmă Held.⁷⁸

Perspectiva lui D. Held reflectă viziunea sistemică a noii paradigmă științifice, o gândire procesuală în care forma este identificată cu procesul, structura este determinată de către procese. Acest principiu al autonomiei, ca principiu de autoorganizare, este un principiu dinamic, fiind mai degrabă definit relațional, reflectând o schemă procesuală. „Viziunea sistemică privește lumea din punctul de vedere al relațiilor și integrării. În loc să se concentreze asupra blocurilor constructive de bază sau asupra substanțelor de bază, abordarea sistemică pune accentul pe principiile de bază ale organizării.”⁷⁹

Sistemul prezintă o stare de echilibru dinamic, tranzacțional și poate fi descris printr-un număr de variabile interdependente ce prezintă un număr de opțiuni pentru a interacționa. Variabilele din sistem fiind intercorelate, rigiditatea uneia din aceste variabile le va afecta și pe celelalte, iar pierderea de flexibilitate se va răspândi în întregul sistem.⁸⁰

Această nouă viziune sistemică, diferită de viziunea sistemică a lui Bertalanffy, prezintă un sistem de *ordine stratificată multidimensională și multinivel*, nivelurile diferind între ele în ceea ce privește complexitatea, dar prezentând interconexiuni și interdependențe. „La fiecare nivel există un echilibru dinamic între tendințele de autoafirmare și respectiv de integrare, iar toți holonii acționează în calitate de interfețe și relee de transmisie între nivelurile sistemului.”⁸¹

Acest tip de *ordine stratificată* introduce un nou model *ierarhic* diferit de cel al cărui simbol tradițional este piramida, și anume arborele, caracterizat prin numeroase trasee complexe și neliniare, trasee de-a lungul căror semnalele informaționale și tranzacționale se propagă la toate nivelurile, atât în sens ascendent cât și în sens descendent. Cel mai important aspect al ordinii stratificate după F. Capra „nu este transferul controlului ci organizarea complexității” (v. Capra, p. 355-356). Ordinea la un nivel al sistemului este consecința autoorganizării la un nivel superior mai cuprinzător.

D. Held, aproape de *ordinea stratificată* și de structurile ierarhice arborescente, vorbește de necesitatea luării în considerare a „o multitudine de locații de putere – inclusiv domeniul precum corpul, bunăstarea, cultura, asociațiile civice, economia, violența organizată, relațiile coercitive, instituțiile reglementative și legale. Interesul egal al oamenilor vis-à-vis de principiul autonomiei necesită protejarea tuturor acestor locații; fără aceasta, nu poate exista cu adevărat o structură comună de acțiune politică.”⁸² În acest fel, Held se separă de tradiția liberală, pentru care puterea a fost adesea sinonimă cu guvernarea și cu relația cetățeanului față de aceasta.

Din punct de vedere sistemic unitatea de supraviețuire nu este deloc o entitate, ci un *model de organizare*. În cadrul acestui tip de viziune sistemică procesul evolutiv se dorește să nu fie dominat de hazard. „Nu există un scop în acest proces, dar există totuși un *model de dezvoltare recognoscibil*.” (...) „Evoluția este o aventură neîntreruptă și deschisă care creează continuu propriul său scop, într-un proces al cărui rezultat este în mod inherent imprevizibil. Caracteristicile sale includ creșterea progresivă a complexității, coordonării și interdependenței, integrarea indivizilor în sisteme multinivel și continuă rafinare a anumitor funcții și *modele de*

⁷⁸ Op. cit., p. 190.

⁷⁹ F. Capra, *Momentul adevărului*, edit. Tehnică, București, p. 333.

⁸⁰ F. Capra, op. cit., p. 343.

⁸¹ F. Capra, op. cit., p. 355.

⁸² D. Held, op. cit., p. 212.

comportare." (v. F. Capra, p. 364) Am văzut că și D. Held considera cadrul ***legii democratice cosmopolite ca stabilind un principiu central de conduită publică***.

Binele democratic este de asemenea văzut în *perspectiva noii ordini globale* ca un cadru de referință pentru formarea *conduitei publice*. Altfel spus, această *ordine globală* implementată prin *legea democratică cosmopolită* a acestui tip de *democrație participativă* aduce, propune, la un moment dat chiar impune *modele de comportare* și de *conduită publică*. Modelul de organizare, modelul de dezvoltare a acestei noi ordini pare că este mai important decât persoana umană, înțeleasă mai degrabă ca un individ (emergență procesuală) a cărui libertate este setată în baza respectivului model. În plus, dacă acest model, în spătă acest *principiu al autonomiei*, este definit procesual din perspectiva relației cu grupurile de drepturi și obligații, și a unui set de reguli și resurse variabile și dinamice, rezultă că *nu stă de sine* și la rându-i este variabil și dinamic fapt ce poate crea vulnerabilitate și relativitate în invocarea și folosirea acestuia în cadre juridice. Mai mult, dacă sistemele *funcționează* permanent într-o stare de nonechilibru, de instabilitate, paradoxal însă într-o stabilitate dinamică, ce constă în păstrarea structurii globale (v. F. Capra, p. 339), acest *principiu al autonomiei* cu suport procesual, dinamic neliniar multidimensional poate induce o culpabilitate generalizată.

„Cum poate fi menținută și respectată *legea democrată cosmopolită*? Cine poate păzi această lege? Se pare, doar participanții dintr-un sistem politic democrat îi pot fi *paznici*, căci numai ei pot hotărî dacă termenii legii publice democratice au fost nesocotiti în mod sistematic, și pot aprecia ce urmări instituționale și ce riscuri pot apărea.”⁸³ În acest sens, **Held consideră că influența tribunalelor internaționale și a celor regionale trebuie extinsă** pentru a monitoriza și verifica autoritatea politică și socială. Faptul de a fi considerați *paznici* ai *legii democratice cosmopolite* toți participanții din sistemul politic democrat poate genera reținere asupra unei astfel de *proceduri*, cel puțin din partea celor care au trăit în regimuri totalitare și au experimentat teama și suspiciunea față de *informatorii* racolați chiar dintre colegi, prieteni și chiar membri ai familiei. Si prin astfel de *paznici* regimurile totalitare au generalizat teama și suspiciunea etc.

„*Democrația cosmopolită* ar putea justifica desfășurarea de forțe, după ce toate celelalte forme de negociere și sanctiune au fost epuizate, în condițiile amenințării la adresa *democrației internaționale* și o negare a drepturilor și obligațiilor democratice de către regimuri tiranice sau în situații care scapă de sub controlul unor astfel de factori (de pildă dezintegrarea unui stat)."⁸⁴

Odată cu instituirea unui astfel de cadrul legislativ și executiv transnațional la nivel regional și global, operând în cadrele *legii democratice fundamentale*, ceea ce ar însemna crearea *unor parlamente regionale* (de pildă, în America Latină și Africa) și întărirea rolului unor asemenea organisme acolo unde există deja (Parlamentul European) pentru ca deciziile să fie recunoscute în principiu, ca surse legitime de reglementare regională și internațională, (...) modelul anticipatează posibilitatea unui referendum general.”⁸⁵

Este cel puțin interesantă această investire cu autoritate și exemplaritate, într-un fel chiar de model-normă absolută, a acestui tip de *democrație cosmopolită*, față de care orice abdicare poate justifica o desfășurare de forțe.

Acest model, după care își structurează D. Held discursul, derivă dintr-o anumită perspectivă antropologică, pe care și-a însușit-o și F. Capra pe urmele noii viziuni sistemicе a lui Gregory Bateson, care a propus definirea rațiunii ca fenomen sistemic caracteristic organismelor vii, societăților, ecosistemelor.

⁸³ D. Held, op. cit., p. 319.

⁸⁴ D. Held, op. cit., p. 321.

⁸⁵ idem.

„Din punct de vedere sistemic, viața nu este o substanță sau o forță, iar rațiunea nu este o entitate care interacționează cu materia. **Atât viața, cât și rațiunea sunt manifestări ale aceleiași mulțimi de proprietăți dinamice, o mulțime de procese care reprezintă dinamica autoorganizării**”. „Descrierea rațiunii ca model de organizare sau ca mulțime de relații dinamice este înrudită cu descrierea materiei din fizica modernă. Rațiunea și materia nu se mai prezintă ca două categorii fundamental separate, aşa cum credea Descartes, ci pot fi considerate ca reprezentând aspecte pur și simplu diferite ale aceluiași proces universal” (v. F. Capra, p. 367).

Prin urmare, rațiunea nu mai este văzută prin prisma *logicii aristotelice a terțului exclus*, ea este înțeleasă ca fiind de esență materială, ca un proces – mulțime de relații dinamice într-un continuum cu universul. Perspectiva aceasta, însă, se regăsește în tradiția budistă care are „o viziune identică a lumii exterioare și a fluviului conștiinței (santanas), anume eliminarea *substanței* și înlocuirea ei prin *attribute*.⁸⁶ „Reducerea existenței materiei și sufletului la elemente ultime și transformarea lor în apariții energetice interdependente, e caracterul idealismului budist.”⁸⁷

„Lumea exterioară, în budismul tardiv mahaianic, ajunge o universală vacuitate și o serie de momente, în sensul că nu are fundament stabil, substanțial și unic, ci e o infinitate de aggregate energetice, manifestate în momente distințe, fiecare moment fiind o apariție sui-generis, iar nu o continuitate a momentului precedent. Statornicia aparentă a unui obiect se datorează legii care coordonează și conduce momentele.”⁸⁸

De altfel, F. Capra afiră că ipotezei *bootstrap* a lui G. Chew din fizică, similară viziunii sistemice a lui G. Bateson, conform căreia natura nu poate fi redusă la niște entități fundamentale, de felul unor cărămizi elementare ale materiei, ci trebuie înțeleasă în întregime prin autoconsistență (self-consistency) ca o rețea dinamică de evenimente intercorelate este în acord cu tradiția budistă.

Prin analogie putem concluziona că și modelul lui D. Held are conotații budiste, nu numai prin ateism, ci și prin modelul sistemic izvorât dintr-o raționalitate multidimensională dinamic neliniară de tip procesual.

Este posibil ca acest tip de *lege democratică cosmopolită* al *ordinii globale* să fie de fapt implementarea unui ultim model ateu (și a-substanțial) în toată amplitudinea, detaliile, complexitatea și consecințele lui?...

Credem că da.

Biserica, ca extensie a Trupului Înviat al Lui Hristos, este purtătoare în timp și spațiu a ordinii și a logicii trupului. Germenii acestei ordini sunt cu neputință de dezradăcat din istorie, prezența și persistența lor în cele ale lumii și istoriei ei fiind generate și susținute de dincolo de ea, din veșnicie.

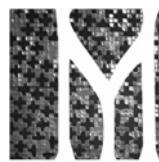
Plinirea acestei ordini își urmează cursul indiferent de ordinile ce o preced sau succed, noi sau vechi, globale sau locale, contrare sau nu.

Marius Dumitru

⁸⁶ M. Eliade, *Yoga*, editura Mariana, Craiova, 1991, p. 52.

⁸⁷ M. Eliade, op. cit., p. 53.

⁸⁸ M. Eliade, op. cit., p. 52.



MOŞ-PUSTNICUL din CARPAȚI¹

(I)

Moş-Avva al meu,
În Chipul tău
DUMNEZEU şi lumea,
Cu Cerul şi Pământul,
În ÎMPĂRTĂŞIRE de TAINĂ
De ICOANĂ,
Se adună.

Noi nu avem Zei,
Nici un Divin fără Chip,
Arem o TAINĂ de DUMNEZEU
CE Se ARATĂ la FĂTĂ.
CHIP de ICOANĂ,
CHIP de FIU
Ce Se ÎNTRUPEAZĂ.

MOŞUL, Rememorarea ORIGINILOR

1

Este o „tradiție” a „ultimului urmaș” al „Marelui Preot al Dacilor” care, după cucerirea de către romanii lui Traian, s-ar fi ascuns în Munți sub „Chipul unui Iconar-Purtător de Icoană”. Multii dintre ostașii romani care erau deja Creștini ocroteau pe toți cei care se arătau Creștini. Se zice, astfel, că Marele Preot *umbla travestit* cu o ICOANĂ *ce reprezenta pe Fecioara cu Pruncul HRISTIC în Brațe*. Trădat, l-au găsit, dar când au vrut să-l omoare, o minune, un „Foc” a ieșit din ICOANĂ și ostașii au orbit, scăpând astfel. Mai mult, s-a imprimat pe Stâncă locului Chipul ICOANEI. Și, de aici, s-a format un **Ritual special al ICOANEI**, ce a rămas veacuri de-a rândul Specificul Pustnicilor de aici.

2

Fiecare Neam trebuie să aibă un Moș-Sfânt care, se zice, este **Inima-VIE** ce rămâne Nemuritoare și din care izvorăsc celelalte Vieți ale urmașilor. DUMNEZEU nu Creează alte Suflete pentru Urmași dacă nu este un Moș-Sfânt al Neamului respectiv, pentru că numai o *IUBIRE de DUMNEZEU* va Naște și o *Iubire pământească*. Viața este o **IUBIRE Întrupată**. Inima este tocmai *Chipul Iubirii Întrupate*. Inima are în ea cele „Două Iubiri”, a lui DUMNEZEU și a Lumii, intr-o UNIRE de Taină. Păcatul rupe Inima în două și desparte cele Două Iubiri, dar **MEMORIA** Inimii VII rămâne neatinsă.

¹ Reproducem aici materialul: Ierom. Ghelasie Gheorghe, „Foaie de PRACTICĂ Isihastă”, Nr. 1, Iulie 1998, Colecția Isihasm.

Este o mare Taină această INIMĂ VIE, care este Chipul Celor Sfinți. Fiecare Neam trebuie să aibă un Sfânt, ca prin „INIMA de Taină” să mai poată fi „Viață în Inima înjumătățită a lumii”.

Moșul este Chipul celui care Întrupează INIMA de Taină.

Chipul de Moș este Chipul deodată al Pământului și al Cerului în UNIRE, ca FIU al celor „Două Lumi”. Originea este în Scriptură, în Viziunea Proorocului care vede pe „CEL VECII de Zile”, care este cu Plete Albe, dar Tânăr la FAȚĂ. Așa, FIUL Lui DUMNEZEU este însăși Taina acestui Chip. Chipul de Moș nu este de TATĂ DUMNEZEU sau de FIU, ci de UNIREA de Taină a ambelor Chipuri, ca un Suprafiresc pe care-l face FIUL Lui DUMNEZEU în Taina Creării Lumii. FIUL Lui DUMNEZEU este Întruparea Inimii TATĂLUI în UNIRE cu propria Inimă de FIU. TATĂL se arată la Față prin Chipul FIULUI și Chipul FIULUI prin Chipul TATĂLUI. Această „Arătare Suprafirească” este înfățișată în Chipul de Moș, *Chip de FIU-Tânăr cu Plete de TATĂ-Bătrân cu Mâini și Ochi de FIU-Tânăr*.

3

Taina Pustnicului-Moș a rămas neuitată. Din Vechime se consideră „Părintele tuturor Pustnicilor”. De aici tradiția neabătută care consideră ca **PĂRINTE SFÂNT pe Moș-Pustnicul**. Pe lângă Moș-Pustnicul mai trăiau și alții Pustnici. „Urmașul Pustnicului Moș” era doar „Unul”, care reușea să „Întrupeze” cu totul „DUHUL de Taină” al Chipului de Moș-Pustnic.

Mai mult, „Urmașul” era trimis pentru un timp la „Sfântul Munte Athos”, în Grecia, de unde apoi se întorcea și abia atunci putea fi „Urmașul” de Moș-Pustnic. Se păstra tradiția din vechimea traco-dacilor, când „Urmașul” lui Zalmoxe și după el al „Marilor Preoți” trebuia să „călătorescă” în „Tările Înțeleptilor”, după care el însuși devinea un „Înțelept” al Neamului Său. Moș-Pustnicul întruneste în sine atât un „Suflet al Cerului”, cât și un „Suflet al Pământului”, cu specificul unui „Suflet al Neamului”. Este „Alesul” Lui DUMNEZEU pe Pământ, și totodată „Alesul unui Neam”, prin care DUMNEZEU se „Arăta” în Lume și Lumea putea să „Vadă” Cele DIVINE.

Numele tainic al Dacilor de **ZALMOXE** este tocmai de „**Zeul-Moș**”, *Zal-Moș*, care totodată înseamnă „**LEGĂTURĂ**”, de la „*Zală-lanț*”.

Moș-Pustnicul trebuie să aibă CHIPUL TAINIC de ICOANĂ Crescut din Pieptul său. **Inima** trebuie să fie „**Pământul**” din care să crească apoi **ICOANA-POMUL VIETII**. Pustnicul-Moș are din plin Crescută ICOANA POMULUI VIETII, din care să curgă „Roadele”, ce pot fi folosite și de ceilalți.

Moș-Pustnicul se identifică total cu TAINA CHIPULUI de ICOANĂ, de aceea „POARTĂ” permanent ICOANA MAICII DOMNULUI, ICOANA de ÎNTRUPARE A FIULUI Lui DUMNEZEU, și face Zilnic „RITUALUL ICONIC”, care este însăși „PRAVILA” Vietii Duhovnicești.

4

Moșul-Originea este Moșul-totdeauna-Tânărul din care se „Nasc” toți „URMAȘII”. Moșul nu este propriu-zis „Paternitatea în sine”, ci CHIPUL „*PĂSTRĂRII Paternității*”. Chipul de Moș este „**PUNTEA**” Paternității. **PATERNITATEA** în Sine este doar **CHIPUL Lui DUMNEZEU**, Absolutul „**PĂRINTE al Lumii**”.

Chipul de Moș este **CHIPUL FIULUI** care **ARATĂ CHIPUL TATĂLUI**, rămânând un **Veșnic CHIP de FIU al TATĂLUI**. De aici analogia Numelui Carpatin de Moș cu

denumirea Creștină de „**Avva-Părinte**”. Pustnicii și Monahii sunt numiți astfel în **tradiția** Carpatină „**Moș-Avva**”.

Avva este în sensul de „**MĂRTURISIREA CHIPULUI PATERNITĂȚII**”. Primii Mari „Părinți Duhovnicești”, ca Sfântul Antonie cel Mare, Macarie, Pahomie, Teodosie, etc., *nu și însușeau direct „Numirea de Părinti”*, ci de „**ARĂTAREA CHIPULUI Lui DUMNEZEU Absolutul PĂRINTE în Sine**”.

Această „**FILIAȚIE A CHIPULUI PATERNITĂȚII**” ESTE ÎNȚELESUL DE MOȘ și de Avva.

Moșul și Avva sunt „**CHIPUL FIULUI care POARTĂ CHIPUL TATĂLUI**”, prin care MĂRTURISESC neîncetat pe TATĂL, și totodată se Mărturisesc pe Sine, ca „**Veșnic CHIP de FILIAȚIE**”.

De aici „**Avva și Ucenicii**”. Moș-Avva este FIUL prin care se ARATĂ CHIPUL TATĂLUI DUMNEZEU, prin care „**VORBEȘTE GLASUL-DUHULUI TATĂLUI**” și față de care se face o „**ASCULTARE**” ca de TATĂL.

Un Avva adevărat își ia „**POVARA DE CHIP al PATERNITĂȚII**”, ca să „**TRANSMITĂ**” și Ucenicilor-începătorilor-căutătorilor TAINA CHIPULUI de DUMNEZEU TATĂL, prin care să-și „**Redescopere**” Chipul lor de **Filiație**.

„**ASCULTAREA**” de un Avvă are astfel sensul, în primul rând, de „**REMEMORAREA Chipului de Filiație**”, care este „**Fondul în sine**” al Vieții Duhovnicești Creștine. Filosofii fac „**metafizica-deosebirea**” Spiritului față de materie, pe când Creștinismul face „**Theologia FILIAȚIEI față de PATERNITATE**”.

ORIGINEA Lumii este „**FIUL-CUVÂNTUL**” Lui DUMNEZEU, prin care toate s-au făcut (Ioan, 1, 1-3). Toate cele din Lume au în sine „**CHIPUL de FILIAȚIE**”, au CHIPUL FIULUI DUMNEZEIESC. **Viața este „RĂSPUNSUL CHIPULUI de FILIAȚIE” față de PATERNITATEA DUMNEZEIASCĂ**. Filosofii văd lumea o „corporalizare” a „Spiritului Divin” în *multitudine de forme*. În viziunea Creștină, **Lumea este „Făcută ca CHIP de FILIAȚIE”** și „**Viața Lumii**” este „**RĂSPUNSUL CHIPULUI de FILIAȚIE**”. **Lumea are în Sine TAINA FILIAȚIEI, nu simple „legi-principii Spirituale Divine”**.

TAINA „**FILIAȚIEI și PATERNITĂȚII**” este **TAINA ORIGINII și a Veșnicei REMEMORĂRI**. *Moș-Avva este chipul acestora*.

Moș-Avva este **Bătrânul „Veșnicei TINERETI”**.

Moș-Avva al meu,
Tu ești **Asemănarea**
CHIPULUI Lui DUMNEZEU
Și Asemănarea acelui Sfânt,
Prin DARUL Căruia m-am Născut,
Și **Fiul** său m-a făcut.

Moș-Avva al meu,
În ICOANA Ta
DUMNEZEU și Sfinții și Părinții,
Cu cerul și pământul,
În ÎMPĂRTĂШIRE de TAINĂ
Se adună.

Avva, Părintele meu,
În genunchi,
Sub **Binecuvântarea Ta** stau!

Prin Mâinile Tale
HARUL se coboară,
Prin Chipul Tău
Cerul strălucește,
Prin Cuvintele Tale
Însuși DOMNUL IISUS îmi Vorbește.

Moș-Avva al meu,
Ce Destin Sfânt, că te-am găsit!

Moș-Avva al meu,
Tu ești **Sfântul meu paraclis**
Unde de șapte ori pe zi
Îngenunchez cu pocăință,
Cu Nădejdea de Credință
Că și eu mă voi Mântui.

Tot ce am eu este DAR
Din Povățuirea Ta, Părinte,
DAR din DARUL Celor SFINTE!

Moș-Avva, fă-mă și pe mine
Un **Urmaș al DUHULUI** tău.

Chipul de Moș-Avva nu este de „*Conducător-legislator*”, ci de „**DESCHIZĂTOR-ușă**” spre „Lumea Duhovnicească”. Odată cu Mânăstirile mari, Avva devine „**Stareț-Avva de obște**”, care cu timpul trece în „**Superior-legislator de Regulă de Viață Comunitară**”.

Moș-Avva, inițial, era Chipul de „**Eterna Regăsire a SACRULUI**”. SACRUL îl puteai găsi și Redescoperi mereu prin **Moș-Avva**, care este **PURTĂTORUL SACRULUI** pe Pământ. Ucenicii se adunau în jurul lui Moș-Avva tocmai datorită acestei „**Posibilități a SACRULUI**” pentru fiecare, după specificul și **nevoie** lor. Moș-Avva îi dă fiecărui „**Cuvântul său de SACRU**”.

Un Moș-Avva se dovedește prin „Dăruirea” Chipului SACRULUI, prin simpla Povățuire sau prin exemplul său direct. „**DARUL de a Povățui**” este doar al celor cu **DUHUL** de Moș-Avvă.

CHIPUL DE ICOANĂ

1

Dacii când mureau luau în Mână „Pământ”, existând Credința că *Sufletul nu-și va pierde „Identitatea”*, tocmai prin aceasta ca o „păstrare” a unei „Corporalități Nemuritoare”. Unii fac analogia cu o „prefigurare” a Trupului Înviat Hristic. Cert este că Dacii aveau o „Memorie ancestrală” a unui „Fapt Tainic” care-i apropiă de Creștinism.

Dacii deosebeau „**TRUPUL de Taina**” de Corpul Sufletului-Spiritului. Ca o „metafizică” proprie, ei considerau pe Om ca **Suflet și Corp, și peste acestea „TRUPUL de Taina” Nevăzut**, în care se poate oglindii deodată și *Spiritul și corpul*, și de asemenea se „*Uneau*” într-un „**TAINIC**” peste Suflet și Corp, care se poate vedea doar de către cei „aleși”.

Prin acest specific al „**TRUPULUI**” peste *Suflet și Corp*, Creștinismul este bine primit. HRISTOS, prin acest „**TRUP de Taina**” Vine să Se „*Arate*” Lumii. Creștinismul este astfel o „*Împlinire*” tocmai a „*Tainicului CHIP*”. DIVINUL Se „*Arată la Față*”, iată marea Taina Creștină. DIVINUL nu se poate **VEDEA decât în „TRUPUL de Taina”**, de aceea HRISTOS nu este „*Zeu încorporat*”, ci este „**DUMNEZEU ÎNTRUPAT**”. Și, prin CHIPUL ICOANEI, Taina ÎNTRUPĂRII Lui HRISTOS se prelungeste fără oprire. Nu în sensul de Imagine a ÎNTRUPĂRII, ci ca **TAINĂ a CHIPULUI de ICOANA**.

Așa se zice că **ICOANA a fost „primul pas”** prin care a intrat Creștinismul în Dacia.

HRISTOS Cel ÎNTRUPAT devine o „*confirmare*” a Credinței în TRUPUL de Taina, care se identifică în CHIPUL de ICOANĂ.

2

ICOANĂ înseamnă **TAINA CHIPULUI FIULUI Lui DUMNEZEU** în **ÎNTRUPARE**. **ÎNTRUPAREA** se deosebește de „corporalizarea” filosofică.

Corporalizarea înseamnă „*Spiritualitate ce-si structurează energiile materiale în forme corporale*”. În corporalizarea filosofică metafizică, **Spiritul nu este însuși Sufletul** Fiind, ci „energii-

principii-legi spirituale”, care își formează după specificul lor o „anume” corporalitate, prin care „formele” devin „individualități”. În corporalizare **SUFLETUL este doar DIVINUL absolut**, care prin „energiile spirituale” (*scânteile de Divinitate*) se transpune în multitudine de „corpuri-forme”. În corporalizare, totul este „energie”, nu este „**CHIP de FIINȚĂ Cel dincolo de energii**”, încât orice „formă-corp” este doar o „**structură energetică**”. Este o concepție „semimaterialistă”, deși se crede o viziune totuși „idealistică” (ce recunoaște Spiritul Divin, deosebit de materia moartă). De aici *evolutionismul și structuralismul zis științific*.

ÎNTRUPAREA, ca viziune Creștină, este cu totul altceva.

În primul rând DUMNEZEU Creează și o „**Ființialitate de Creație**” din care ies zisele „*energii create*”. DUMNEZEU nu Creează un „Spiritual pe care-l face apoi lume”, ci **Creează o „Ființialitate de Creație”** a cărei Natură se face Lume.

DUMNEZEU Creează „**Chipul de Filiatie de Creație**”, care este după CHIPUL și ASEMANAREA CHIPULUI de FIINTALITATE DUMNEZEIASCĂ. De aceea FIUL Lui DUMNEZEU își **ASUMĂ** în mod special **ACTUL Creației**.

DUMNEZEU Creează mai întâi **pre-cosmic** (înainte de Facerea lumii), „**Chipul de Fiul de Creație**”, „**Chipul de Ființă Creată**”, pe care îl ASUMĂ direct și PERSONAL FIUL DUMNEZEIESC din TREIMEA DUMNEZEIASCĂ.

FILIAȚIA din DUMNEZEIRE **ASUMĂ** și o Filiație de Creație, iată TAINA ÎNTRUPĂRII, ca „**ÎNTRUPARE a FIINȚEI DIVINE și într-o Ființă Creată**”, ca **ÎNTRUPARE de „ACELAȘI CHIP”**, dar nu de aceleași NATURI FIINTIALE (neputându-se amesteca DIVINUL cu Creatul, care însă pot fi ASUMATE în Co-relație reciprocă).

Mai mult, „**Alăturarea**” FILIAȚIEI DIVINE cu Filiația Creată face un „**COMUN de FILIAȚIE DIVINO-Creație**”, care este TAINA **CHIPULUI HRISTIC**, TAINA CHIPULUI ÎNTRUPĂRII, Taina CHIPULUI de ICOANĂ.

Deci ÎNTRUPAREA față de „corporalizare” este „**COMUN de CHIPURI FIINTIALE**”, nu de „STRUCTURARE A UNUI SIMPLU” Spiritual-energie.

Pentru noi, Creația, **CHIPUL FIULUI Lui DUMNEZEU**, care ne „DĂRUIEȘTE” și nouă CHIPUL Său de FIU este **CHIPUL de ICOANĂ**.

Anticii, până la ÎNTRUPAREA Lui HRISTOS, nu aveau CHIPUL de ICOANĂ, ci o „*prefigurare degenerată ca idoli și Zei*”. Mulți mai fac și astăzi o analogie greșită dintre ICOANĂ și idol și între Sfinți și Zei. Idolul este o „nostalgie” după CHIPUL SACRU al FIULUI DUMNEZEIESC care Se ÎNTRUPEAZĂ. După păcat, se uită de CHIPUL FIULUI și rămâne doar „**Memoria ÎNTRUPĂRII**”, care fără CHIPUL FIULUI DUMNEZEIESC devine o „divinizare” a Făpturilor și chiar a obiectelor, ceea ce înseamnă tocmai „**idolatrizarea-divinizarea creației**”. În CHIPUL de ICOANĂ nu este „divinizarea creației” (transformarea naturii create în divin), ci **DIVINIZAREA CHIPULUI de FIU din Natura Creată**.

În sensul Creștin, **Creația** are un **CHIP ICONIC (CHIPUL-Pecetea divină)** și o „**Natură de Creație**”, care nu se amestecă, dar se „**Întrepătrund**”. Păcatul întunecă CHIPUL ICONIC de DIVIN și Natura Creată rămâne **singură**, și drept **compensație** se „auto-divinizează” (își face propria Natură ca DIVIN, ce înseamnă tocmai idolatrizarea).

Deci **idolul** este Natura Creată **Lipsită de „Pecetea CHIPULUI DIVIN”**, care se „auto-divinizează”.

În ICOANĂ, CHIPUL DIVIN nu este în Natura Creată, ci „**peste**” ea (ca CHIP de FIU-Pecete de CHIP DUMNEZEIESC). În **idol**, nu mai este Pecetea DIVINĂ și aşa însăși Natura creată se „auto-divinizează”. În ICOANĂ nu vezi „**Divinul Naturii Create**”, ci **CHIPUL Lui DUMNEZEU din Natura Creată**; în **idol** vezi direct „**Natura creată idolatrizată**”.

În ICOANĂ nu te oprești la „Imaginea creată” (ce este Natură creată), ci la SUPRAIMAGINEA ICONICĂ a CHIPULUI DIVIN ce Îmbracă Imaginea Creată. În idol, Divinul este totuna cu „forma, spiritul și trupul”. În ICOANĂ, Spiritul și trupul rămân „ne-divine” (ca Natură creată) și DIVINIZAREA o face CHIPUL ICONIC al DIVINULUI care se „Pecetluieste” fără amestecare peste Creație. În idol se amestecă Divinul cu Natura creată; în ICOANĂ se „IMPLETESC” fără confundare reciprocă.

La fel în Zei. Zeul este o „Divinitate emanativă” cu „Natura tot de Divin”. Sfântul Creștin nu este prin „Natura Creată” un Sfânt, ci prin „ADĂUGAREA ICONICULUI CHIPULUI DIVIN” peste Natura Creată. Sfântul nu este „Divin prin sine”, ci prin „PRIMIREA CHIPULUI de SFINȚENIE” peste Propriul Chip. Un Sfânt niciodată nu-și arogă „Sfințenia”, ci o Recunoaște ca „DĂRUIRE”. În sens Creștin, CHIPUL de SFINȚENIE este CHIPUL de FILIAȚIE, care nu este al Naturii Create, ci este ca „CHIPUL Lui DUMNEZEU Pecetluit pe Natura Creată”. De aceea în Creștinism nu este „chip de zeu” (creație divină), ci doar de Sfânt – Creație ÎMBRĂCATĂ în CHIPUL DIVINULUI.

CHIPUL de FIU este doar al UNICULUI și Absolutului FIU al Lui DUMNEZEU din DUMNEZEIREA TREIMICĂ și EL este ICONICUL și SFINȚENIA, care se „DĂRUIEȘTE” și Creației ca „HAINĂ-TRUP ICONIC”.

În viziunea Creștină nu există „Înțelepti”, ci ALEȘI „cu” DARUL ÎNȚELEPCIUNII Primit de la FIUL Lui DUMNEZEU, UNICUL și Absolutul ÎNȚELEPT al Cerului și al Pământului.

Înțeleptul antic ca și Zeul, se crede în sine cu Înțelepciunea Divină (ca o transpunere directă a Divinului, ca însuși Divinul în Chip de Înțelept), pe când în Sfântul creștin DIVINUL nu este direct în Sfântul respectiv, ci este o „separație” între DIVIN și Chipul Personal al Sfântului, încât „Înțelepciunea” nu este a Sfântului, ci a DIVINULUI, Sfântul fiind un „Purtător al Înțelepciunii DIVINE”.

CHIPUL de ICOANĂ este deci TAINA CHIPULUI de FIU DUMNEZEIESC ce se DĂRUIEȘTE și Naturii Create, „fără” Divinizarea în sine a Naturii Create.

În ICOANĂ noi nu ne Închinăm Naturii Create Divinizate, ci CHIPULUI ICONIC ce ÎMBRACĂ și Pecetluieste Natura Creată. Noi nu ne Închinăm „Imaginii Create”, ci SUPRAIMAGINII de ICONIC „din și peste” Imaginea de creație. În idoli și în zei, se face o încchinare și față de Natura creată divinizată. În ICOANĂ și în sfinti, Natura Creată nu se Divinizează, ci se „Înduhovnicește”, adică se face „Purtătoare de ICONIC și SFINȚENIE DIVINĂ”.

3

CHIPUL de ICOANĂ este totuna cu CHIPUL de DIVIN de FIU, și mai mult, este totuna cu Chipul de „ÎNCHINARE-Dăruire-Mulțumire-Cântare-Laudă”.

Teologic Creștin, CHIPUL de Sfințenie-Duhovnicie este Chipul RUGĂCIUNII, care înseamnă „VORBIRE în ÎNCHINARE-Cântare-Mulțumire”.

A te RUGA înseamnă a te ÎNCHINA totodată.

Cine se ROAGĂ și se ÎNCHINĂ face „Legătura” cu DUMNEZEU, până la „ÎNTÂLNIREA” cu EL. Si de aici trăirea duhovnicească, prin RUGĂCIUNE.

VORBIREA și ÎNCHINAREA, cele Două Chipuri ale RUGĂCIUNII. Unii evidențiază VORBIREA, și alții ÎNCHINAREA directă. ICONICUL este accentul pe ÎNCHINARE.

PRACTICA Isihastă

CHIPUL ICONIC de FIU

1. Practica Isihastă este *Chipul Vieții Duhovnicești Creștine*.
2. Viața Duhovnicească înseamnă „Trăirea VIE a LEGĂTURII cu DUMNEZEU”, peste Viața proprie și individuală.
3. Sunt mulți care consideră pe DUMNEZEU doar ca pe „Ceva DIVIN” și Spiritual, ce menține și dă Viață Făpturilor, ca o „LEGE” din adâncul tuturor, față de care trebuie să „răspunzi” cu „respectarea chipurilor Sfinte”, ca zisa Morală, ca forma obișnuită de RELIGIE-Legătura cu DIVINUL.
4. Mai sunt mulți care nu se mulțumesc doar cu „Datoria Morală-Religioasă”, ci caută și o „ÎNTÂLNIRE directă și Personală” cu CHIPUL Lui DUMNEZEU, Cel de asemenea PERSONAL.
5. Această aspirație după ÎNTÂLNIREA cu DUMNEZEU și Trăirea acestui „VIU DIVIN” este Viața duhovnicească Isihastă.
6. Din cauza păcatului, s-a pierdut în cea mai mare parte „Legătura” cu DUMNEZEU și Sufletul „plânge și bolește” după „Reîntâlnirea” cu EL, de unde dorirea multora de a regăsi „Liniștea-Isihia”, pe care nimic altceva nu o aduce.
7. Sunt mulți care devin tot mai conștienți de singura „Salvare din iadul suferinței”, care este „REÎNTÂLNIREA cu DUMNEZEU”.
8. CHIPUL Lui DUMNEZEU este SACRUL-Sfințenia absolută, care se transpune în CHIPUL IUBIRII și IUBIREA în CHIPUL VIETII.
9. Suferința este „geamătul IUBIRII ce nu poate fi uitată”; iadul suferinței este „coșmarul-nebunia fantomei IUBIRII ucise”, și demonii au acest coșmar visându-se adesea că sunt Îngeri.
10. VIAȚA este CHIPUL IUBIRII Lui DUMNEZEU; moartea ce se adaugă prin păcat-rău nu este „dispariție, ci suferință”, de

unde căutarea tot mai mult a regăsirii CHIPULUI IUBIRII.

11. În sens Creștin, nu suferința se face „Conștiința Mântuirii”, ci „REMEMORAREA CHIPULUI IUBIRII” ce rămâne neatins de păcat.
12. Mântuirea nu este „ieșirea din suferință”, ci „RECĂȘTIGAREA” CHIPULUI DUMNEZEIESC de IUBIRE, care apoi va dizolva și suferința.
13. Iată primul Pas al PRACTICII Isihaste Creștine. Regăsirea CHIPULUI Lui DUMNEZEU, ce este CHIPUL IUBIRII, care se Identifică prin CHIPUL DE FIU, CHIPUL ICONIC al IUBIRII.
14. Suferința, Mântuirea, Viața Duhovnicească, sunt în sensul Creștin în legătură directă cu „CHIPUL IUBIRII-CHIPUL FIULUI DUMNEZEIESC”.
15. În CHIPUL DUMNEZEIESC al FIULUI Lui DUMNEZEU se Regăsește doar CHIPUL IUBIRII, ca ieșirea din Suferință și Mântuire, eliberare.
16. Creștin, Mântuirea nu este „Absorbirea” în DIVINUL absolut, prin „ieșirea” totală din formele Vieții, ci este tocmai „CREȘTEREA în CHIP de FIU”, UMPEREAREA de CHIPUL IUBIRII-VIETII DIVINE.
17. De vrei PRACTICA Duhovnicească Isihastă, trebuie mai întâi să „REMMOREZI” TAINA CHIPULUI ICONIC de FIU, CHIPUL IUBIRII-VIETII DIVINE.
18. PRACTICA Isihastă este Viața CHIPULUI de FIU, ce se traduce prin CHIPUL ICONIC de ÎNCHINARE-Dăruire-Mulțumire-Cântare-Bucuria Duhovnicească a Isihiei.
19. Esența de DIVIN din Făpturi nu este un „Divin fără CHIP”, ci un DIVIN cu CHIPUL IUBIRII de FIU.

20. PRACTICA Duhovnicească Isihastă **nu este „meditația-contemplarea”** unui Divin impersonal, ci **CHIPUL ICONIC de IUBIRE** de **CHIP de FIU**, **CHIPUL ÎNCHINĂRII și CUVÂNTĂRII**.

21. DIVINUL, IUBIREA, CHIPUL de FIU, ÎNCHINAREA sunt **totuna**, și se transpun pentru noi prin **Chipul RUGĂCIUNII Isihaste**, care este **ICOANA DE ÎNTRUPARE** a **CHIPULUI de FIU**.

22. Nu căuta pe DUMNEZEU *nici în Cer, nici pe Pământ, nici în Făpturi, nici în lucruri, că pe DUMNEZEU nu-L poți vedea cu Ochii de Creație, ci doar prin OCHII ICONICI de CHIP de FIU DUMNEZEIESC.*

23. Să vezi, să simți, să percepi, să vorbești, să te întâlnești, doar prin CHIPUL ICONIC de FIU se poate; toate acestea, în „gol” de CHIP de FIU sunt lipsite de CHIPUL Lui DUMNEZEU, sunt doar de Natură creată.

24. Până nu **REMEMOREZI TAINA DUMNEZIASCA** de **CHIP ICONIC de FIU**, nu faci nici primul pas în Viața Duhovnicească Isihastă.

25. Doar după ce **REMEMOREZI și te REDESCOPERI ca CHIP ICONIC al FIULUI** ești și tu o Făptură după „CHIPUL și ASEMĂNAREA Lui DUMNEZEU”.

26. Esența Lumii este **CHIPUL ICONIC de FIU**, care nu se gândește, nu se percep prin *abstracții de Minte*, ci **prin însuși CHIPUL în Sine de Fiu**.

27. Așa, PRACTICA Isihastă **nu este meditație spirituală**, ci **„CONCRET Ființial de CHIP de FIU”**.

28. Meditația mintii are „ochii închipuirii” ce „împarte” Realitatea cu încă „alta ascunsă și nevăzută” (ce se consideră adevarata Realitate); CHIPUL Concret de FIU **nu mai „împarte”** Realul în „două contrarii”, Văzut și Nevăzut, Spirit și Corp, ci este doar un **UNIC CHIP** ce „**SUPRA-VEDE**” deodată și Văzutul și Nevăzutul, și Spiritualul și Corporalul, și DIVINUL și Creatul.

29. CHIPUL DE FIU este „**COMUNUL-ICONICUL**” și al DIVINULUI *ce coboară în Creație*, și al Creației care se „**URCĂ**” în DIVIN.

30. Ca **PRACTICĂ** Isihastă, **începe** astfel cu **REMEMORAREA** proprie a **CHIPULUI de FIU**, prin care „**contrariile**” de văzut și nevăzut, de Spirit și materie, de DIVIN și Creație, trec în „**COMUNUL ICONIC**” de „**ÎNTĂLNIRE și COMUNICARE**”.

31. CHIPUL de FIU este **ALTARUL** Cerului și al Pământului, al DIVINULUI și al Creatului, unde se face **UNIREA LITURGICĂ** neamestecată, în „**ACELAȘI TRUP-ICONIC-FIU**”.

32. DUMNEZEU **coboară** în Creație doar printr-un **CHIP de ALTAR**, și Creația se URCĂ la DUMNEZEU tot doar printr-un CHIP de ALTAR, de aceea **PRACTICA** Isihastă este „**CHIPUL RITUALIC** al **ALTARULUI-ICONICULUI**”.

33. Nu prin meditația mintii se face „**LITURGHIA DIVINO-Creație**”, ci doar pe **ALTARUL DIVINO-Creație**, care este CHIPUL ICONIC de FIU.

34. Primul pas în **PRACTICA** Isihastă este astfel, „**RECLĂDIREA**” din Propria ta Ființialitate a **CHIPULUI de ALTAR**, ce înseamnă „**REMEMORAREA CHIPULUI ICONIC de FIU**”.

35. Prin CHIPUL ICONIC de FIU, tu Personal **te faci „ALTAR DIVINO-Creație”**, unde apoi vei **Săvârși** tu însuți „**RITUALUL DIVINO-Creație**”, ce este **CHIPUL ICONIC de ÎNCHINARE-RUGĂCIUNE** Isihastă.

36. Iată **Taina Inițierii** în PRACTICA Isihastă – Să te **UNGI** cu **REMEMORAREA CHIPULUI ICONIC de FIU**, prin care devii „**ALTAR DIVINO-Creație**”, unde să **începi „RITUALUL DIVINO-Creație”**, care **începe** cu **Gestul de ÎNCHINARE-RUGĂCIUNE-RUGĂCIUNEA ICONICĂ** Isihastă.

37. Să „UNGERA Isihastă” se face odată cu „**ALEGAREA**” unui **Moş-Avva-CHIPUL ICONIC al PATERNITĂȚII**, prin care și tu să „**Reînnoiești BOTEZUL**” în „CHIPUL de FIU”.

NUMELE Cel mai **MARE**
Este al **TATĂLUI DUMNEZEU**,
NUMELE Cel mai **SCUMP**
Este al **FIULUI Său**,
Să **NUMELE** Cel mai **ADÂNC**
Este al **DUHULUI SFÂNT**.

38. Să faci **Gestul ICONIC de ÎNCHINARE**, să te **ROGI „NUMIND NUMELE SACRU al Lui HRISTOS”** și să faci „**ÎNFIEREA față de un Moş-Avva**”, iată „**UNGERA de Inițiere**” în **PRACTICA Duhovnicească Isihastă**.

FIUL Se-NCHINĂ
Să în **TATĂL** se anină,
DUHUL, cele **SFINTE**
Le adună
În **GRĂIREA**
AVVA-PĂRINTE.

Specificul ICONIC Carpatin

(NEOFIT-Pustnicul)

PRACTICA Vieții Duhovnicești creștine are „Fondul Sfinților Părinti”. În Numele de Avva-CHIPUL Sfânt al DUHULUI se oglindește toată Taina acestora.

Dar DUHUL are mai multe „CHIPURI de DARURI”, rămânând ACELAȘI DUH în Sine. De aici „specificaluri” de Viață Duhovnicească.

Se cunosc specificalurile: Sinaitic, Athonit, Slav și Carpatin. Cel Sinaitic este pe modalitatea Avvei Antonie, Pahomie, Macarie, etc., de Duhovnicie cu evidență pe un DUMNEZEU direct și peste Suflet și peste corp. Cel Athonit caută pe DUMNEZEU prin Minte și în „esențele spirituale”. Cel Slav vede pe DUMNEZEU în SIMȚIREA Duhovnicească. Cel Carpatin nu aspiră la un DUMNEZEU direct (inaccesibil creației), nici nu face metafizica filosofică de a separa Spiritualul de material, nici nu reduce totul la un „DUH pur”, ci face ICONICUL HRISTIC total, al unui DUMNEZEU ÎNTRUPAT în CHIP de ALTAR LITURGIC. Duhovnicia de specific Carpatin nu este nici de transcendent, nici de gândire, nici de simțire, ci de RITUAL direct. Să RITUAL înseamnă ALTAR unde DIVINUL și Creația se ÎNTÂLNESC, ca din această ÎNTÂLNIRE apoi să „iasă” și Transcendentul și Spiritualul și Duhovnicescul.

Datorită „legăturilor de asemănare” dintre aceste specificaluri nici unul nu este strict delimitat, de aceea unii se încurcă, amestecându-le și prefăcându-le unele prin altele. În toate este ACELAȘI DUH SFÂNT, dar fără amestecarea „DARURILOR” din fiecare. De unde grija și atenția „POVĂȚUITORILOR Duhovnicești” de a „ALEGE” specificalurile.

Noi urmăm specificul Carpatin.

Reprezentantul tradițional al acestui specific este Pustnicul NEOFIT, care din Vechime se consemnează ca Moș-Avva al tuturor Pustnicilor din Zona Traco-Dacică, „URMAȘUL Creștinat” al legendarului Ultimului Mare Preot Zalmoxian, după cucerirea Daciei de Romani. Mai sunt amintiți tradițional și alții „Neofiti”, cu precădere în Munții Apuseni-Râmet.

Partea Moldovei cu timpul înclină spre specificul Slav, iar partea Țării Românești spre specificul Athonit, Ardealul menținându-se însă pe specificul propriu Carpatin.

Este și un tradițional „**TESTAMENT al Pustnicului Neofit**” prin care se vorbește de o „reînviere a DUHULUI de Viață Duhovnicească”, ce nu se va limita doar la cei din Mănăstiri și

pustnicie, ci va „coborî” în lume, unde vor fi „Trăitori Duhovnicești” tot aşa de Mari precum cei din vechime.

Vor fi vremuri de „lipsă” Duhovnicească, dar din „uscăciune” vor „Răsări” acele „FLĂCĂRI” și mai Aprinse de DUH.

GLASURILE Tainice Cosmice

În Adâncul Cosmosului este un „RĂSĂRIT de o LUMINĂ în Sine” în fața căruia „totul cade în plecăciune”. Și aceasta este „deodată cu un NUME de TAINĂ”, ce se ROSTEŞTE de un GLAS care zguduie tot Cosmosul. Este GLASUL FIULUI Lui DUMNEZEU, care El Însuși CÂNTĂ și Se ROAGĂ TATĂLUI DUMNEZEU, în totodată LUMINA fără seamă a SFÂNTULUI DUH care, de asemenea, face Supraritualul DUMNEZEIESC în Sine. Este BINECUVÂNTAREA TATĂLUI DUMNEZEU care se Dăruiește totodată Lumii. Din aceasta este Ființa Creației care prin FIUL se Dă Făpturii. De fiecare dată, prin Aceasta, Ființa Lumii Create se „Existențializează” Permanent. Este „DIMINEAȚA Supracosmica”, Începutul permanent al Lumii Create. Anticii vorbesc despre un „SUNET Supracosmic” din care Izvorăște și se menține Lumea. Cine îl AUDE o singură dată intră în „Nemurire”.

Și după acest Moment Supracosmic mai urmează încă un Fapt la fel de intens. Este un GLAS tot DIVIN, care de data aceasta „INTRĂ” în Cosmos și se PECETELUIEȘTE în tot ce este Creație. Dacă Cel anterior este total separat de Cosmos, Acesta Se „Leagă” de însuși „Adâncul Lumii”. Dintr-o dată, „în toate Curge un CEVA DIVIN” și Se Întrepătrunde cu Lumea, dar fără să „schimbe mișcarea proprie a Lumii”. Sunt „LOGHI DIVINI”, Acele CUVINTE ARHECHIPALE ce au CREAT și CREEAZĂ Permanent Lumea, în Transpunere Diversă a Lumii. Misticii Creștini percep acest GLAS de Taină în NUMELE Lui HRISTOS, CUVÂNTUL VIU care Se „face Trup-Creație”, în infinitatea de diversitate a Lumii. Sunt „CUVINTELE DIVINE care Curg din CARTEA VIEȚII” (CHIPUL FIULUI DIVIN) și Se Însămânțează ca să „Crească” Lumea. Se spune că FIUL DIVIN „Re-NUMEȘTE” pe Fiecare Făptură, în aceasta fiind Originea Vieții a toate. Este Începutul „ZILEI Cosmice”. Este „RITUALUL NUMIRII Cosmice”. HRISTOS este „CUVÂNTUL care Se face Trup-Creație”.

Mai este însă și un Glas care URCA din Creație spre DIVIN. Dacă DIVINUL IESE din Sine și INTRĂ în „Spațiul Creat”, de data aceasta Creația INTRĂ în SUPRASPĂȚIUL DIVINULUI, în căutarea de a se Depăși pe sine. Dacă „INIMA DIVINĂ” ce BATE în Creație este LOGOSUL HRISTIC, este și o „Inimă de Creație” care Bate în paralel. Este un Glas de Taină al Naturii Proprietate de Creație. Revelația Creștină vorbește de „Lumina Creată a Primei Zile din Fecarea Lumii”. „Și a zis să fie Lumină”. Această Lumină primordială Creată este „Firea Bună” a Ființei de Creație, Puritatea Naturii Ființiale Create. Este „Lumina Creată care să ÎNTRUPEZE SUPRALUMINA LOGOSULUI DIVIN” care Coboară în Creație. Se spune mistic că această Lumină Primordială este Lumina Sufletului și a Vieții de Creație. Este Fondul Ființial de Creație. La Sfinți se vede această Lumină în mod deosebit, fără să se confundă cu SUPRALUMINA HARICĂ DIVINĂ. Se zice că MAICA DOMNULUI este „Chipul Iconic” al acestei Lumini de Creație, ca aceea care ÎNTRUPEAZĂ și PERSONAL pe LOGOSUL HRISTIC. În acest „Chip-Glas de Puritate de Creație” se „Adună” în RITUAL Cosmic toate Făpturile, care fac și ele „Răspunsul de Iubire-Închinare” față de DUMNEZEU, FĂCĂTORUL Lumii.

DIVINUL Însuși prin FIUL HRISTIC face RITUALUL VIEȚII și Lumea prin ICONICUL de Creație al MAMEI-Biserici face de asemenea RITUALUL de Răspuns.

Aceasta este „CHIPUL LITURGIC Supracosmic și Cosmic”, care nu se „oprește” niciodată.

ORIGINI

¹ ... o ușoară rumoare. Un ostaș, strigă:

– Trădare!...

Ce ne-ai făcut,
Bătrânule Mag,
Ne-ai stins „**LUMINA**”
Strămoșescului SUFLET”?

Magul cu glas tunător:
– Înțelege, Poporul meu,
Chiar ZALMOXE a lăsat cuvânt:
„**Când va VENI**
Însuși DUMNEZEU pe Pământ”,
Chipul meu
Va trece în „ALT CHIP”.

Pământul pe care noi
Îl luăm în Mână la moarte
Este închipuirea
Plămadei
Dintre EL și Lume.

Poporul meu,
Neamul nostru a „DUS”
Din Moși-strămoși
Pământ la Cer,
Din care DUMNEZEU
„**TRUP**” și-a făcut.

RECUNOAȘTE,
Poporul meu,
În CHIPUL Lui HRISTOS
ȘI Pământul
NEAMULUI nostru.

Eu, Magul-PREOTUL
Acestui Neam,
Am **ÎMPLINIT**
PORUNCĂ lui ZALMOXE.
Ostașul
– Vasăzică te-ai **Creștinat!**?...

Și din „Peștera de Taină”
A lui **ZALMOXE**
Ai făcut **BISERICĂ**...

Bătrânule-Mag,
Va trebui să mori
Pentru această **schimbare**
De credință.

Bătrânul Mag:
– „Poporul meu Iubit,
Eu **nu te-am trădat**
Și nici nu am schimbat
Credința,
Ci am „**ÎMPLINIT-o**”
În **CHIPUL** ei
Mult așteptat.

(...)

– Poporul meu iubit,
Mă supun „Judecății”...

Alegeti trei ostași
Să mă arunce între Suliți,
Așa cum este tradiția
Trimitерii
Solului lui ZALMOXE
VOI „merge”
Până la ZALMOXE,
Căruia îi voi „DUCE”
„**HAINA de Creștin**”
În locul celei de Mag,
„**HAINA Sufletului Dac**”,
Care începe
O „**NOUĂ NAȘTERE**”
De „**VIAȚĂ Nemuritoare**”,
Așa cum a „**CREZUT**”
Din Moși-Strămoși
Că se va „**ÎMPLINI**”
Și această „**MARE ZI**”.

O, cât se va „**Bucura**”
ZALMOXE,
Când va lua

¹ Vezi Poemul „Ultimul URMAȘ al lui ZALMOXE, primul MUCENIC Dac Creștin”, din „Moșul din Carpați”.

„HAINA Lui HRISTOS”

Ce are în ea
Și „Țesătura”.
Acetui Pământ.
(...)

– Iată, aşa cum se cade,
Eu, Magul-Preotul,
O să fac primul „BOTEZ”
Al „VIETII Făgăduite”.

De acum, Poporul meu,
Veți avea „URMAȘUL
PREOTULUI Lui HRISTOS”.

Eu, Magul,
Ultimul Urmaș al lui Zalmoxe,
Am devenit
„Primul PREOT al Lui HRISTOS”.

Îi voi „DUCE” lui ZALMOXE
„Pământul Dac Creștinat”
Și această „Mână de Pământ”
Va fi „ÎNCEPUTUL
NAȘTERII mult așteptate”.
(...)

– Magule,
Ultimul URMAȘ a lui Zalmoxe,
Te-ai făcut
Primul MUCENIC Dac Creștin.
„Sângele tău sfîntit”
A „RIDICAT acest Pământ”
La Cer,
Care s-a făcut
„HAINA Lui ZALMOXE”,
Care de acum
Nu va mai fi „Zeu și Înțelept”,
Ci PREOTUL Lui HRISTOS.

2

Au întrebat unii pe Arva Macarie: – Cum să ne Rugăm? Le-a zis Bătrânul: – Întindeți adesea Mâinile și ziceți: „DOAMNE, precum Vrei și precum Știi, miluiește-mă”.

„Sculați-vă și vă Rugați” (Luca 22,46).

Întinderea Mâinilor, ridicarea Ochilor sunt de preferat înaintea tuturor, că trupul poartă ICOANA Sufletului în Rugăciune...

„A Îngenuncheat și s-a Rugat” (Faptele Apostolilor, 9, 40).

În ziua DOMNULUI ne Rugăm în picioare, sapt prin care arătăm starea Veacului ce va să Vie. În celelalte Zile Îngenunchem... și când ne ridicăm din genunchi arătăm ÎNVIEREA prin Hristos...

DUMNEZEU s-a arătat... când se stătea cu fața la Pământ....

Avva și Ucenicul

1

Avva A.... nu este bătrân. De Tânăr intrat în Mănăstire, trecut prin multe încercări lumești și Duhovnicești, a căpătat un „Cera de Duh de Avva”, care a început să „atrăgă” pe unii care cer să îi fie Ucenici. El se ferește de o aşa „porvară”. El însuși a căutat mereu un Avva Povățuitor. Un Cuvios i-a zis: – Nu mai încerca să găsești un Avva după modelul din vechime al Sfintilor Părinti... Adună de la mai mulți „ÎNVĂȚĂTURA” Duhovnicească și sălește-te să faci și tu ceva din ea, și DUHUL te va Povățui mai mult... Dar „alege” un Duhovnic, căruia dă-i „Chipul de Avva”, ca să ai „Chipul de Ucenic-Fiu Duhovnicesc”. Cel mai important în PRACTICA Duhovnicească este „Chipul de Fiul”, pe care trebuie să îl însușești și să te identifici cu el la maxim, altfel nu vei ajunge niciodată la adevărata Viață Duhovnicească. Doar în „Chipul de Fiul-Ucenic” se deschide „UȘA de Taină” a Duhovnicei. Pe Ucenic îl face într-adevăr AVVA cu DUHUL Lui, dar și pe Avva îl face Ucenicul cu DUHUL Lui, depinde de sinceritatea și capacitatea fiecăruia în „Lucrarea Duhovnicească”. Așa, în Zilele noastre nu Avva și Ucenicul de performanță contează, ci „DĂRUIREA” reciprocă de „CHIP de Avva și ucenic”. Chipul aduce DUHUL și DUHUL aduce Lucrarea și Lucrarea aduce Învățătura-Povățuirea, ce se va „descoperi” doar celor care „Poartă” Chipurile

de Avva și Ucenic. Nu mai căntă „sfinți”, ci „PURTĂTORI” de Sfintenie, cărora și mai mult li se „DĂRUIEȘTE” acest Chip de către cei care doresc Lucrarea Duhovnicească. Pe un Duhovnic ce-l „alegi” ca Avva, nu-l evalua după „Sfintenia” lui, ci tu ca Ucenic dă-I total Chipul de Avva, ca tu să „Primești” din plin Chipul de Fiu, prin care vei putea descoperi Trăirea de TAINĂ a Duhovniciei.

2

– Fiule, zici că dorești Viața Duhovnicească... Se va vedea dacă este *cera serios, sau doar un „capriciu”* trecător. Tinerii de astăzi sunt cu „creier de chimicale”, după cum se exprimă un Duhovnic, încât nu mai poți pune bază sigură pe nicio „hotărâre”, că *nu mai are „stabilitate”*. Mai mult, majoritatea au și „handicapuri psihice”, mai evidente sau mai ascunse. Este o „slăbiciune” de „Volativ” la foarte mulți și o „lipsă de Personalitate” marcantă. Își schimbă „părerile” de la o Zi la alta și nu au „Permanența Eului”, de unde „golurile” de Conștiință, până la „contradictiile psihice”, chiar patologice. Mulți nu mai pot face „eforturi mentale”, pentru că le provoacă „rupturi nervoase” și deregări fiziologice chiar.

– Ascultarea de un Avva trebuie privită ca pe o „SACRALITATE” ce nu poate fi „atinsă” de nimic. Cine nu învăță să „Asculte” nu va învăța niciodată „Înțelepciunea Povățuirii”.

PSALM

La răscrucie

1. DOAMNE, m-ai Creat după CHIPUL și ASEMĂNAREA Ta, și Chipul meu s-a „ÎNGEMĂNAT” cu al Tău și peste fire eu „PORT” CHIPUL Tău DIVIN, deși sunt Chip de Făptură.
2. CHIPUL Tău MARE cât un Necuprins, nu „încape” în Chipul meu cât o „fărâmă”; eu, „fărâmă”, stau „ascuns” în imensitatea Ta.
3. Așa, eu trebuie să mă „Regăesc” pe mine în Tine, altfel nu voi ajunge să Te Cunosc niciodată.
4. Regăsindu-mă pe mine, „intru” în mine, unde te „pierd” pe Tine și te fac o „Scânteie” în adâncul meu, care se crede un „auto-divin” care să Te poată „Încapea” pe Tine.
5. Și iată cum „mica mea fărâmă” de Făptură se preface într-un „imens” în care să Te „Regăesc” pe Tine”.
6. O, DOAMNE, sunt la o Răscrucie de Drumuri: unul este Necuprinsul Tău, în care trebuie să mă „caut” pe mine; un altul este „micimea mea”, în care trebuie să Te „caut” pe Tine; cel din mijloc are un ALTAR, pe care trebuie să aduc Ziua și Noaptea JERTFA Rugăciunii și Închinăciunii.
7. Pe care să apuc, DOAMNE?...

Medicina Isihastă

Dacă sunt boli ce omoară fără milă, o alarmă tot mai mare este „boala Psihică”. Viitorul mileniu se pare că va fi sub acest semn. Tineretul este atins, în mare, de „handicapul psihic”...

„Paranormalurile” frecvente de care se face atâtă caz, sunt un efect al „găurilor psihice”, în care „nebunia” Memorilor devine tocmai „boala psihică”, în care se „trezesc” cele mai neașteptate simptome.

Și noi, ca Medicina Isihastă, căutăm remedii de alinare, și chiar de Însănătosire...

Păcatul aduce boala și moartea. Îngerii au căzut în păcat prin golul de DIVINITATE din Spiritul de Înger devenind demoni. Omul a păcătuit și el, dar în alt specific, de „gol” de DIVINITATE în Trup. Demonii au „gol” de DUMNEZEU în Conștiința lor. Omul are „gol” de SACRALITATE DIVINĂ în trupul-biologicul său.

Omul este o Integralitate Suflet și Corp și peste aceasta este PECEȚEA CHIPULUI Lui DUMNEZEU. PRIN Golul de DIVINITATE Sufletul orbește față de DIVIN și se afundă în sine, unde caută o compensație, ce se transpune ca auto-satisfacție; aceasta se prelungeste apoi în

Corp și funcțiile sale biologice. Sufletul are Identitatea în Eul personal, care în Corp devine „ego-ul biologic”. Între Eu și ego apar rupturi tot mai mari, până la contrarieri și „distrugeri” reciproce, de unde boala. Sufletul „izolat” și de DIVIN și de Biologic răbufnește într-o „nebunie a Memoriilor de Suflet”, iar Corpul, de asemenea, „izolat” de Suflet, își „amplifică” funcțiile organice de „autosatisfacții” tot mai patologice. Normal, *funcțiile organice trebuie să „participe” la SACRALITATEA Sufletului*, chiar dacă se face o traducere în mișcări biologice. Rupt de Suflet, Corpul se „auto-manifestă”, de unde „patimile cu hiperfuncțiile lor”.

Ca Medicină Isihastă, noi vedem o „Salvare” prin Regăsirea Identității de Suflet, ceea ce se poate doar prin „Re-Unirea” cu DIVINUL, prin RITUALUL Rugăciunii și Închinării.

Va apărea însă o „rezistență” a organelor, care refuză SACRALITATEA Sufletului, de unde totodată Medicina biologicului, care este „Postul alimentației”. Sufletul are „Realitatea DUHULUI”, iar Corpul are „realitatea materiei”. După cum DUHUL trebuie să „aleagă” cele Bune ale Sufletului de cele rele, la fel și Corpul trebuie să aleagă „materia pătimășă” de cea „ne-pătimășă”. În sine, materia este „neutra”, dar are capacitatea de a „memora” în ea mișcările Sufletului, care de sunt Bune, va fi și o „materie sănătoasă”, iar de sunt rele, va deveni o „materie distructivă”. Si știința începe să recunoască acest fapt, al „infectării materiei” cu „memoriile păcătoase” ale Sufletului.

De aici Medicina noastră ce pune mare accent pe „Sacralizarea mâncării”. Omul a căzut prin „mâncarea păcătoasă”. „Pomul căderii” din Rai era tot un *Pom obisnuit*, dar prin faptul că pe acesta „stătea șarpele demon”, „Fructele” acestuia erau „infectate” cu „memoriile demonice”, care prin „mâncare” se infiltrau în Organele Corpului, cu efectele lor distructive, de boală și moarte.

Așa, păcatul demonic se „memorează” în materie și odată cu Mâncarea se face o „transmitere” de demonism. Dar nu orice „materie” memorează la fel, de unde „mâncăruri pătimășe” și altele mai puțin afectate. Se zice că cele „omorâte” sunt cele mai „pătimășe” și cele dulci, de unde POSTUL de la tot ce este „dulce și ne-natural”. A mâncă ne-fiert și fără dulciuri este „POSTUL” adevarat. PÂINEA SE MAI ZICE că este „singurul” Aliment în care nu se întipăresc „memoriile păcatului”. POSTUL cu PÂINE și Apă este cel mai Sfânt. Dar nu Pâinea cea degradată, coaptă, ci PÂINEA dospită și uscată la aer și Soare. Tradiția „PÂINII SACRE” s-a pierdut, dar a rămas ca o vagă amintire prin „Pâinea Pustnicească” a Pustnicilor.

Această Pâine Pustnicească încercăm noi să-o „re-valorificăm” ca pe „Medicamentul” de bază al medicinii Isihaste, deodată cu cel al Sufletului care este Rugăciunea și Închinarea.

Rețeta Pâinii Pustnicești

Se macină Grâu, și din Făina integrală necernută, cu tărâțe cu tot, se face o Cocă tare cu puțină Apă și ca un Cocoloș se lasă la dospit cel puțin 7-10 ore, după care se poate mâncă aşa cum este, sau se mai usucă la aer, ca pesmet.

Această Pâine are toată „hrana”. Sfântul Antonie cel Mare mâncă o astfel de Pâine și a trăit peste o sută de ani, având totuși dinții.

Mulți Pustnici trecând pe „Pâinea coaptă” să îmbolnăvit, făcând carențe de hrănire.

Noi, ca Medicină Isihastă o „redescoperim” și o recomandăm în mod deosebit. Se dovedește o ameliorare îndeosebi în bolile Psihice și în „potolirea” patimilor.

Îndeosebi în specificul tradiției Carpatine este folosită această Pâine Pustnicească, deodată cu Gestul ICONIC al ÎNCHINĂRII.

Ierom. Ghelasie Gheorghe

Cuprins

<i>Se deslăvăstește iarăși slava Ortodoxiei</i>	5
Dumitru Stăniloae	
<i>Nu vreau să respire ideologii!</i>	7
Dan Puric, interviu realizat de Dan Pârvu	
<i>Paradigma ecumenică a ortodoxiei: Cincizecimea.....</i>	23
Răzvan Ionescu	
<i>Mistica iconică. Repere</i>	33
Neofit & Florin Caragiu	
<i>O Românie personalist-conservatoare.....</i>	57
Ovidiu Hurduzeu	
<i>Copacul păinii.....</i>	65
Lidia Stăniloae	
<i>Evoluționism. Creăționism științific. Antievoluționism</i>	67
Oana și Alexandru Iftime	
<i>De vorbă cu Constantin Flondor.....</i>	79
C. Flondor, Marie-Jeanne Bădescu	
<i>Antropologia iconică în gândirea Părintelui Stăniloae.....</i>	85
Alexandru Valentin Crăciun	
<i>Europa văzută de peste Ocean.....</i>	89
George Weigel	
<i>Ritualul și ceremonia</i>	101
Gheorghe Ceașu	
<i>Cerșetorul ca marginal al centrului</i>	109
Ciprian Voicilă	
<i>Esecul Ecumenismului: Ce înseamnă să iezi în serios diferențele teologice.....</i>	111
Herman T. Engelhardt, Jr.	
<i>Problema Medierii. Geometrie Necomutativă. Considerații Teologice</i>	127
Florin Caragiu și Mihai Caragiu	
<i>Don Quijote.....</i>	139
Lidia Stăniloae	
<i>Intelectualul penal.....</i>	141
Dora Mezdrea	
<i>Mâna lui Dumnezeu.....</i>	153
Dan Popovici	

<i>Constituție națională. Constituție europeană</i>	179
Mădălina Nică	
<i>Beethoven-Jurnal inedit(II).....</i>	187
Carmen Caragiu-Lasswell	
<i>Ordine/Ordini. Vechi/Noi. Ordinea cosmopolită</i>	195
Marius Dumitru	
<i>MOȘ-PUSTNICUL din CARPAȚI.....</i>	215
Ghelasie Gheorghe	

MIHAI

SÂRBU-

LESCU

/auto-

portret

/desen

/hartie

/creion,

tus

/1996

/21x29cm



SINAKSA